中華律藏

中華律藏

第四十六卷

近現代高僧學者講律（五）

國家圖書館出版社

中華民國二十年四月一日印行

四川佛教月刊

第一年 第一期

中華郵政特准掛號認為新聞紙類

法論

瑜伽菩薩戒本講錄并序

太虛大師講
克全法師記

佛教之有戒律。猶國家之有法律也。戒禁嚴而僧（大智度論云出家為比丘僧在家為菩薩僧）行淨。法令齊而民德新。故孔子時垂非禮之戒。老氏不尚可欲之心。皆所以執身範心。防非止惡也。但孔子能使民歸仁而已。老氏足令物相安而已。而佛之戒律在解脫諸趣之苦。超出人天之表。夫豈人乘世化所可同日而語哉。然而五篇雖嚴。惟律於自行。三聚斯廣。乃兼於化他。所以契真入俗。為菩薩之特長。洵雜糅純。出佛陀之義妙。切人乘之實際。為佛果之因華。殆遠非偏執小乘所可望其項背者歟。夫菩薩處世 。施設隨機。成性總於五篇。集善法於六度。終修四之行門。以廣饒益。總萬化之樞機。而該衆善。其作業也精以勤。其度生也調以御。是菩薩趣果之道途。入佛之樞紐。殆皆極成於此戒也。夫菩薩戒原為佛說。散見於瓔珞梵經等經。佛滅度後。九百年間。適無著菩薩宏法五印。上升兜率。請彌勒菩薩。於摩竭陀國、綜集說於瑜伽師地論中。流入震旦。二千餘年。匪特無能行持。且尠有能講授之者。致佛法式微。以演成衰秋之險象。有由來矣。有吾親教太虛大師者。禪兼南北。學貫東西。見僧徒之不振。傷正法之淩遲。本菩薩之願力。欲有以挽回而振興之。於是悲心廣運。法雨宏施。聲教所覃。遺沐五洲。開佛教二千餘年之新紀元。步玄奘之化程而上之。至其所宏法要。皆一乘之妙旨。不偏不倚。殆非時哲所能企及。本年秋應四川佛教同人之請。於成渝兩處。創講此本。因之感發菩薩心者。蓋有人焉。蓋知非戒不宏。而宏之在人。洵不誣矣。講錄集成後。諸菩薩命敘於余。余自愧不文。聊述梗概。藉資謇言并以至於佛教之前途。衆生之慧命。殆有望於初發心之菩薩。不違此戒。能精勤作業也。

民國十九年冬敘於渝口之佛教正信會。　菩薩比丘克全。

中華郵政特准掛號認爲新聞紙類

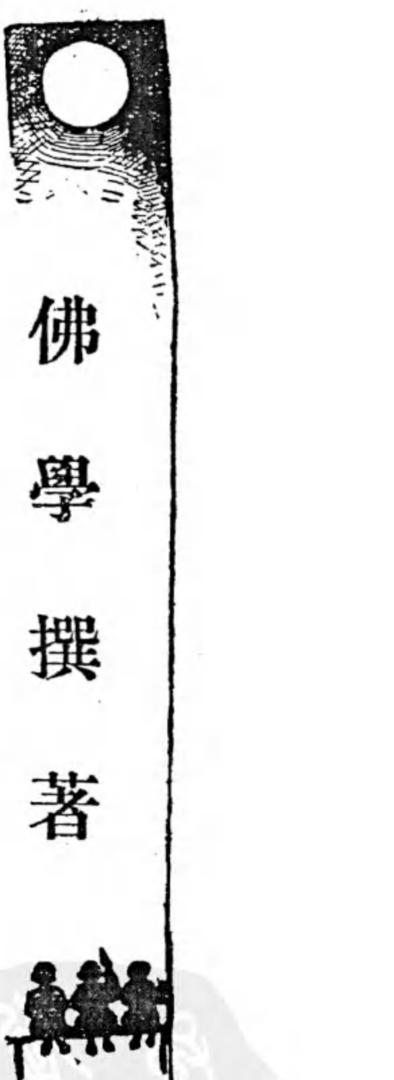
海潮音

第十二卷

第三號



上海閘北新民路國慶路口
上海北火車站東首寶山路
佛學書局發行



瑜伽菩薩戒本釋名題

在重慶佛學社 太虛講 隆賢記

今天講菩薩戒本。世俗或以菩薩爲偶像之代名詞。或望文生義。謂菩者普也。薩者濟也。菩薩者普濟之謂也。此皆未知其義而謬解者也。今爲略出其意。菩薩者菩提薩埵之略。菩提指佛果。薩埵卽有情。上求佛果。下化有情。謂之菩薩也。戒字含應作與不應作之兩義。通世出世及善不善。不善者卽由異道外論等戒禁取之惡戒。善者復通世間。如國家法律及孔子少戒色壯戒鬬老戒貪得等等。而佛敎之戒律。又分二類。一七衆戒。從優蒲塞至比丘尼七衆部別。各成律儀者是。二菩薩戒。此則通於七衆。卽依七衆爲律儀戒。而更明攝善法戒。饒益有情戒者也。今此所講之菩薩戒。則從瑜伽師地論中所錄出之略本。故曰菩薩戒本。

菩薩戒本四字已釋明。今當進講敘說此論之彌勒菩薩及翻譯此論之玄奘法師。彌勒其姓。譯慈氏。名阿逸多。譯無能勝。此菩薩居一生補處位。一生補處云者。謂此一生之後。卽應繼釋迦牟尼而成佛也。然在佛之七衆弟子中。則屬比丘衆。故又有彌勒比丘之稱。彌勒梵音具足爲「梅呾利耶」。不過彌勒二字中國習聞已久。故今亦仍其舊稱。彌勒與釋迦同生於印度。爲歷史上實有之人。釋迦曾說上生經下生經以言其歷史。然說此瑜伽師地論時。釋迦佛已滅度九百年。彌勒亦早生兜率天也。但此論亦非在兜率天說。係應無着菩薩之請。爲無着菩薩及四衆等降現在印度而講。無着請說此論之意。在使大乘法化。廣行流佈。原文爲梵

文。譯成漢文傳播中土係由唐三藏法師。玄奘法師歷唐太宗高宗兩朝。精勤譯經。垂二十年。名以顯德。即就其玄奘二字加以詮解。玄表有深遠之智慧，奘示具廣博之慈悲。胸懷抱負。即此已昭然若揭。其標示沙門玄奘奉詔譯數字者。蓋表譯事莊嚴。非同世俗託言乩壇降筆。山崩得書。荒誕不經。僞造訛傳者可比。又沙門係出家通稱。由梵音轉譯而來。同漢文勤息二字之意。勤息云者。勤修戒定慧息滅貪瞋癡也。

以上釋名題竟。以下進釋文義。佛制講苾芻戒律。聽者必爲已受苾芻戒律之人。不然即不得爲其講釋。但現在所講菩薩戒。乃在使人發廣大菩薩心者未受菩薩戒者亦不妨聽受。但其主要目的仍爲已受菩薩戒者而說。故曰若諸菩薩已受菩薩淨戒。明此戒係爲已受菩薩淨戒者而說。對未受此戒者則不生拘束力也。戒體純淨。故名淨戒。數數專誦思維云者。謂一經受持。即應記納不忘。常常存念。此是菩薩正所應作。指積極的當作者而言。此非菩薩正所應作。指消極的不當作者而言。爲成正所作業。即謂成就清淨之業。業字於中國人互解。每釋業同孽。以爲凡業即屬不好。其實業字統晉係不善無記三性而言。善又兼括有漏無漏二者。普賢行願品。我以清淨身語意。一切徧禮盡無餘。即普賢菩薩所作之無漏善業。故亦有稱修淨土行爲修淨業者。業字即動作義。以思心所爲體也。素呾纜或譯爲修多羅即經藏也。摩呾理迦即論藏。意謂本母。本母云者。謂從是即可孕育智慧，此總勸勤學三藏也。以下正說戒相。他勝處法意即非菩薩法而爲他法所勝。犯此自讚毀他。客法客財。恐惱有情。謗法樂邪。四種他勝處法。必失菩薩法而入於菩薩法以外之賊法。他勝處梵音波羅夷。依梵網經菩薩戒波羅夷有十。此則只四。實即相當梵網第七至第十。其第一至第六所講爲律儀戒。此則專就攝善法戒饒益有情戒以講也，利養指一切田土財貨衣食種種。必其動機在於利己而所行又在於損人者始爲犯戒。蓋菩薩身命本爲利益衆生而受。豈可利己而損人。有財客財。有法客法。貧苦無依。不起悲心而爲救活之事。是即違反菩薩用心。長養如是種類恐穊之如是二字。指下文加以手足塊石等事。忿謂填心。對現境上猛利之現表。纏即煩惱別名。故十種根本煩惱有稱爲十纏者。不能對治即謂之

長養。又忿係當前觸發。恨係事後追念。意樂謂心所願樂。怨結有預存將來報復之意。大乘菩薩。應以大悲心為本。攝受衆生。此等塡忿恨怨。應為菩薩之所切戒。菩薩藏指大乘三藏言。像似法謂貌似而實非之法。極為誤人。如若以信解。或隨他轉。是自斷慧命。愚癡之最。既失正見。安能接受正法。此關重要。切須注意。

廣大菩提資糧指六度萬行。意樂清淨指證入初歡喜地聖位之心境者而言。數數現行。言有意造作。屢屢為之。習非勝是毫無悔過之意。此所講菩薩戒與兼包依律儀戒之梵網經菩薩戒不同。此則以下中品煩惱犯者。若能殷重懺悔。仍不失菩薩淨戒。若依律儀戒之比丘戒中四重戒則但有違犯。即為捨戒。不因懺悔再得清淨戒體。

造制多即修造佛廟。造經卷所即刻印流通經典。生色謂金。因其色係生成為黃。永無變異。可染謂銀。因其質地為白。可任施彩色。末尼即摩尼寶珠。能隨人意而現種種欲求之物。窣堵波即（塔）之具足梵音。詭詐詭謂怪詭。詐謂欺詐。虛談現相。謂談星相數命等無實之事。及現奇話之相。假利求利。謂如對人稱讚某某曾於彼有所布施。言下欲此人亦當對彼有所布施。掉所動謂輕掉所動。掉舉心亦八大隨煩惱中之一。猜阻謂疑猜忌阻。無雜染心。謂無煩惱夾雜之心。辛楚謂辛勞苦楚。他為罵瞋打弄。亦報以罵瞋打弄。則不能成就饒益有情之善法。故為染違犯。菩薩應行忍辱波羅密。若以不能堪忍之故。不受其謝。是非菩薩所應為者。故為染犯違供事。謂一切供養奉事之事。增上力謂增出尋常之上之力也。蓋謂遮蔽之意。蓋有五貪。欲其一也。味靜慮謂有漏禪定。非出世禪與癡貪相應。非故修淨慧者所當有。薄伽梵含義甚多。可略譯為世尊。別解脫毘奈耶指比丘戒。戒分遮戒性戒兩種。性戒謂所戒之事。其本性直則即係罪惡。如殺如盜。遮戒所戒之事。則其本身不必即為罪惡。但因此常有引起罪惡之可能。如飲酒非即為罪惡。然必制為戒條。加以禁制之者。即以酒能亂性。禁之之意。即為遮止其他惡行之發生也。比丘比丘尼戒中。遮戒最多。此等戒中之遮戒。有與菩薩戒共者。有不與菩薩戒共者。悉施家謂能廣行布施者。婆羅門為印度掌教化之士族。自謂由梵天所生。橋奢耶衣。即絲織衣。係由蠶蛹自破其繭之絲製以成衣。故誰

服用。幷不犯殺生戒。拘胝十萬之數。小乘唯求自了。故三衣一鉢之外。不應積蓄。菩薩則因發心廣大。饒益有情。應需財用故應取積之也。善權謂善巧權便。那落伽譯苦處。亦譯地獄。又見衆生或園林生句兩生字均爲主字之誤。衆主云者。謂衆之主。長理羣衆。如世所稱會長社長等是。園林主卽僧園叢林住持。長夜無義無利。謂常居無明黑夜中。不知正義。不得善利。非梵行謂色欲等非清淨法之行。

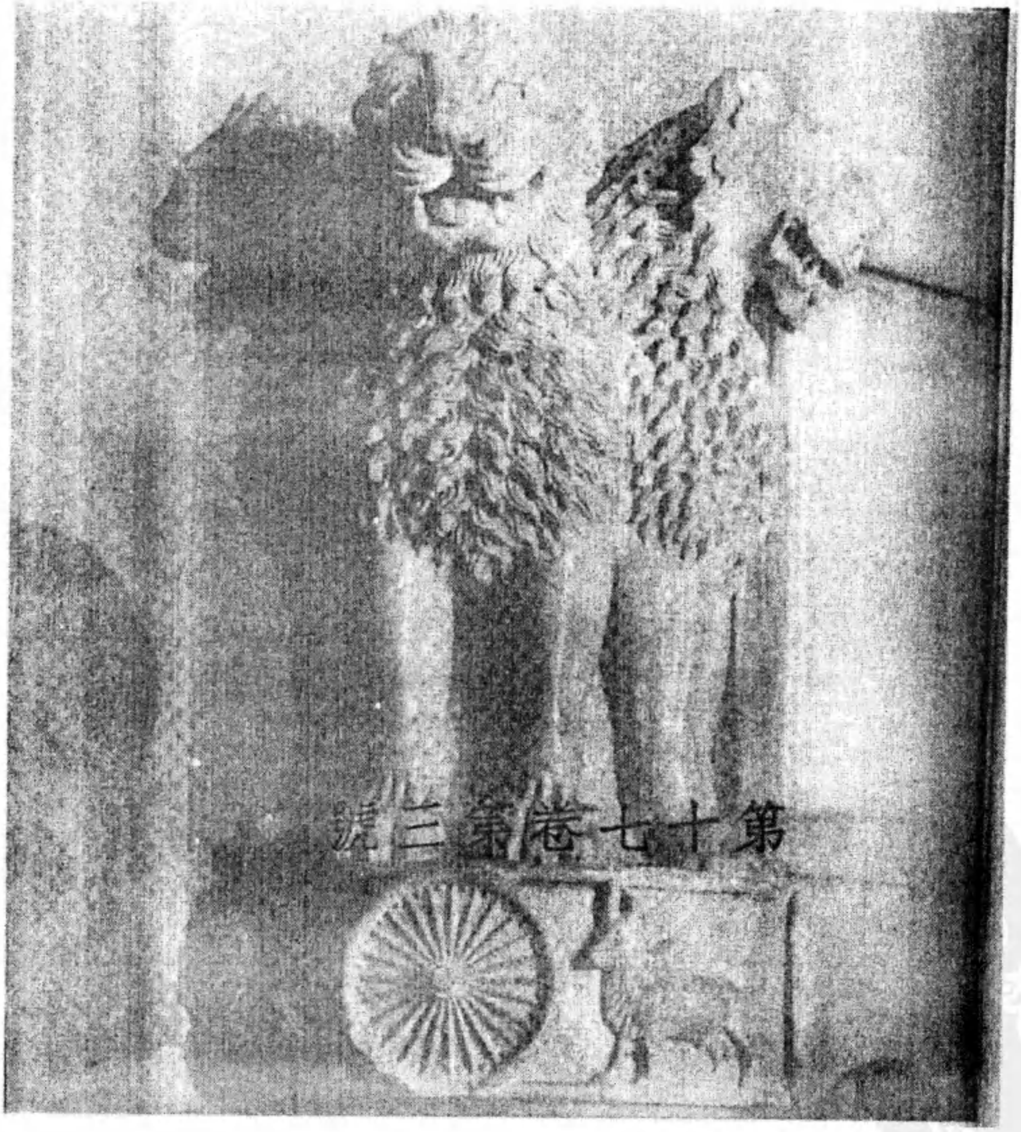
菩薩爲自利利他。應廣修學。況聲聞乘亦菩薩法中之一部。佛有阿羅漢應供之稱。卽明示與阿羅漢相同。何可斥其不應修學。菩薩於外道書論精勤研究。係謂菩薩於一切有情有因機利導。便其迴向於佛之心。故加以研究。所謂思欲轉彼。而非轉於彼。絕非對彼外論有耽悅。現爲佛致一語。須注意現有二字。如現無有始取外論而精勤修學。應不屬此條之所名犯。非如辛藥而習近之。謂現雖研究而實深知其非究竟法。絕不至有隨順涉入邪見之處。諸佛菩薩難思神力。本非初發心菩薩及凡夫所能擬議者。若不明咎在於一己之無功行。而輒生憎背毀謗。是負謗法之罪。故爲染違犯。自向非理作義。謂如現世依哲學或科學之事理以窺測佛法者卽是。我爲非善謂如自責我業深障重。無諂曲謂應以眞實出之。自處無知。意謂無知。故多隔閡。若佛則正徧知。澈照一切。憍慢謂有自滿自大意。於境住心謂初步習禪者。非義非法謂受與論指責。或干犯法律之禁條者。供事謂供給奉事。現法後法事故。謂如祈求現在或將來之幸福等。廣行非理。謂不以其道而求之。如印度用外道法求功名。須殺馬祀神等邪說。宣說如實正理。謂向彼宣說眞實不虛之正理。如不殺得長壽。不偷盜得富饒。及一切善果應由善因以求得之類是。憎戾謂性情乖僻不正。有恩指父母師長親友。不如法物謂非佛法。或世間法所應許之物。所不宜物。謂如小孩乞取刀剪作戲。卽不應與之。恐因玩弄而致傷害也。王所不宜。謂爲國法所不許。無倒教授。謂正本之教授。如法追求。謂追求而不違佛法。不任功行。謂不克勝任此項功行。外道竊法。有自害害人之危險。故不教授不教誡。隨心轉。謂隨順其心而行轉。性好少欲。謂其性不喜人知。應可呵責治罰驅擯。而不呵責治罰。驅擯有背於促使有情離惡向善之道。蓋菩薩御事應

以大勇猛大無畏爲精神。煦煦之仁。孑孑之義。絕非菩薩應由之道。待時謂以待將來之意。

從他受謂最勝者佛在世從佛受。或從證初地以上之菩薩受。次之指先已受菩薩戒并證十信以至十迴向之果位者而受。若於千里之內。不能求得已受菩薩淨戒之菩薩。可自己於佛前。正設供養。起殷重懺悔之心。而能感現瑞相。亦可謂之已受菩薩戒。然此只能謂爲受下品菩薩戒。而非上中品。無清淨求學意樂。指能得律儀戒之意樂。菩薩提意樂。指能得攝善法戒之意樂。饒益一切有情意樂。指能得饒益一切有情之意樂，意無樂謂所欲樂。必意樂之發勵。於受戒時始得戒體。能由內心力持戒。滌洗煩惱。發長菩提道根。從初專精謂自受戒之日起。悔除謂發露懺悔。除滅其罪，令得還淨。謂恢復原來清淨戒體。如衣垢經洗濯後能恢復原狀。惡作謂悔。補特伽羅譯數取趣。今在人趣。可卽指人。還出還淨。謂離去污染歸還清淨。佛於被彼素呾纜中。謂各各經中。如梵網經。瓔珞經是。

上來既將菩薩戒本題目及文義解釋畢。茲特於菩薩戒要旨一爲總釋。（一）受菩薩戒應了知義有三（甲）菩薩戒應以發大悲菩提心爲本。（乙）菩薩戒應以智慧爲先導。必於經論有圓滿之了解。始能發生正知正見。何者爲犯。何者非犯。何者爲染。何者非染。何者應懺悔。何者不能懺悔。始能認識清楚。行持不謬。（丙）應以受七衆戒爲律儀戒後。再受此攝善法戒饒益有情戒。（二）此菩薩戒特別之要點亦有三。（甲）此菩薩戒不同於他之菩薩戒。他之菩薩戒有共聲聞乘法在其內。此則專明大乘菩薩所應行持之事。（乙）融攝一切世出世間善法。真俗不背。中道可行（丙）佛教徒由此始可判斷自霈。何者爲佛法的修行。何者非佛法的修行。而能實際上擴宏法利生之佛事。不致自誤誤人。

海潮音



從信心上修戒定慧學

——在潮州開元寺歡迎會講——

竹摩記

開元寺我四年前曾來過一次，現在可謂舊地重遊了。潮州，昔日曾有大顛禪師在此宏揚禪宗，宗風大振一時；同時還有文起八代之衰的韓昌黎在此和禪師結了一段因緣，自然更有一番盛況。可是，自是千餘年後，經過了不少的變化，一直到於清季而入民國，寺院與僧衆漸漸減少，佛教的氣勢也一落千丈了。不過，晚近已有復興的氣象；我前四年在此一觀佛教情形，便這樣忖念着，這次來一看，果然更有進步了。而且前一年還里還辦過佛學院，青年僧伽受教育者亦漸加多；故對于潮州佛教前途的發展，是甚有希望的！

學佛所應修學的法門，不出戒定慧三增上學；而比此三學更

根本的要素，就是要具足信心。因信心是從信解而成立的，不論在家或出家的人，若是對佛法有眞正的認識，便會產生出恭敬誠懇的信心，由此信心，纔可把佛法接受過來，而依之修學；故佛法的根基在戒定慧三學，而比三學更重要的條件，便是首先要具足信心了。

佛敎把信徒分成在家出家二衆，但皆由信心而成立，是二衆修學的共同點；其不同點，卽在於戒律。戒律有在家二衆的戒律和出家五衆的戒律，在家出家之分，便是在這戒律上區別的；出家所以能稱爲僧寶，也就是由嚴持出家的戒律，由戒學之增上因緣，纔能證得出世的聖果。

戒學做到相當的工夫，便可由戒起定。定就是禪定。在中國，自唐以來，禪宗之風，靡於天下，出家者對於戒非常的輕視，毫無深刻的研究修習，卽去探討禪定，做躐等的工夫，所以中國的佛敎徒便沒有實際上的成績，本來照佛的原始的制度，出家修學的次第程序，須先修學幾年戒律，把戒律弄得清楚明白，有系統有條理的來規範行爲，實踐於日用行事上，使心身在語默動靜之間，皆與戒律相應，六根不流蕩於六塵，便自然可做到禪定的工夫；如此久而久之，心力集中，便可以由定發慧；故知若無戒律之基礎，而躐等地探求定慧，那是極枉然的事！

從信心上建築三學，先修戒律，由戒生定，由定發慧；此慧亦有三種，一聞所成慧，二思所成慧，三修所成慧。在具足信心之時，就有聞所成慧，因信心必從聞敎領解而起故；至用勝解去思維抉擇，去心身體驗而實習戒行，便是思所成慧；由修習戒行而到成就禪定，依戒定爲基礎的慧，就是修所成慧；至修慧功深，功用廣大，便能引發聖慧，斷惑證眞，獲得解脫。

如是所說，可知佛法中所謂修學，實不出於三學，而三學皆以具足信心爲出發點，從迷入悟，轉凡成聖，亦是擴充此信心使之圓滿而已。在這種意義上說，現在各位在佛法中，對佛法當然已有了相當的了解和認識而成就了信心的善根，所以更求進步，也容易了；因爲學佛能具足淸淨信心，正如水之有源，木之有本了。

復次，各位在貴寺對三學皆已有相當的基礎：如開元寺每年開壇放戒，傳授律儀於四衆，卽已有戒學；而昔時大顚禪師曾弘揚宗風於此地，遺流至今，尙有禪室，平日課餘可以靜坐修禪，亦已有了定學，至於慧學，前幾年此地曾辦過佛學院，請授佛學，所謂「深入經藏，智慧如海」，這便是慧學。故今後各位能在此三學的基礎上，更勇猛無畏的求進，繼承古德的功業，擔起擔子向前走，則不但住持佛敎的僧寺可以興復，同時佛化敎育普及於社會，使人民沐浴在道德文化的生活中，世界和平，人類幸福，就不會完全成了虛語。

海潮音

古德云：

「盡十方世界，
通是衲僧一隻眼；
虛空萬象鱗介羽毛洪纖巨細，
通是毗盧藏一卷經。」

佛教戒殺與弭戰

太虛

主張全國皆僧

上海不愧先進，不論國內任何事故發生，上海必首先倡議對付。其專司此項對付事宜的，不消說只有著名的幾個團體，這幾個團體也好像專為對付需要而設立的。管他對付得有無效果，好在只消發一派議論電達各國就得了。最近如湘鄂構兵，上海就也有和平運動。怎樣運動呢？借一四商聯會主張聯絡東南五省商業團體，共圖弭患之方。我說這樣隔靴搔癢的辦法，那裏能收效果，還不如佛教和平會緊急會議所提主張，來得切合實用。他們宜言說我佛以殺生為五戒之首，異類衆生尚不忍殺，何況同類同胞？欲求戰禍停息，務使人人不殺，方能共享和平。要請各處佛教團體介紹同志前來，共圖進行。他們所謂同志，簡單說一句，就是勸人皈依佛教做和尚，倘使各處佛教團體真的能把各處一切人類都介紹來做同志，就是軍隊弟兄也不妨運蓮花妙舌去勸化。只要勸得他們醒，能夠信仰你，自也會放下槍砲立地成為未來之佛，暫做現在之僧。此種辦法苟能普及全國，不難變成全國皆僧，大家不肯殺生，和平不是就可實現了嗎？所以我十分贊成這種主張。

近由友人將上列一則報紙剪來寄我，雖未知為那一年的那家報，其滑稽的徵諷，似乎已有「幽默」的作風，但在此短文中也犯着了一般國民對於佛教的一種誤解；故先略為解釋。如云：

他們同志，簡單說一句，就是勸人皈依佛教做和尚。

以為皈依佛教就是做和尚，這是國人對於佛教一種普通的誤解，殊不知所謂戒殺生為五戒之首的五戒，倘為佛教在家信徒所受戒，并未出家為和尚：何況僅受三皈的也可謂之皈依佛教的信徒？則連五戒也可未受，何況是做和尚？要之，佛教勸化全國乃至全世界的人皆受三皈持五戒行十善是有此願望的，勸化皆做和尚，如所謂：

此種辦法苟能普及全國，不難變成全國皆僧。

乃全出不知佛教制度之錯誤思想。蓋佛教之僧—即通俗所稱和尚

——猶基督教之牧師與天主教之神甫，例如比利時全國人民皆爲皈依天主教的教徒，豈皆爲「神甫」也哉？然此亦中國「僧格低濫」，使一般國民已不復認識「僧」在佛教中的地位，致積成此種迷謬，故余力主減少僧數提高僧格也。

然佛教和平會宣言所云：『我佛以殺生爲五戒之首，異類衆生尙不忍殺，何况同類同胞？欲求戰禍停息，務使人人不殺，方能共享和平』。固確爲名言至理。五戒十善，皆以不殺爲首，不殺以充養仁慈惻隱之心，亦猶五常以仁居先也。同胞不殺，則全國和平；同類不殺，則全世界和平；充類至盡以至於異類不殺，則萬物各遂其生，而天地之大德始全。鬼畜減少，人天興盛，卽人間世可轉變爲極樂安養之佛土。今欲醫好同胞之傷害，恢復民族之親愛，亦必涵養其不殺的仁心乃能致之，奈何掉以輕心，竟以勸化皆做和尙主張全國皆僧的滑稽語譏之。

海潮音

第十六卷第五號要目預告

告日本佛敎大衆……太虛
日本國際佛敎通報局……法舫
從槍決僧人到罰游僧爲築路小工……竺摩
讀內政部解釋寺廟選舉住持辦法……塵空
北平黨部解散五台向善普化佛敎會……法舫
提供談文化建設者幾條佛學……太虛
東方文化與佛學……唐大圓
日譯南傳大藏經發刊辭及其目錄……法舫譯
婆羅門敎與佛敎混合之一例……洪林譯
梁任公與佛敎……智藏
禪密或問……塵隱
三階敎之研究……墨禪譯
人生學……王恩洋
菩薩戒品釋……法尊譯
法相唯識學概論序……梅光羲
答田心培居士問……法舫

武昌海潮音社發行



律禪密淨四行論

太虛

佛法的修行，我嘗分作律、禪、密、淨的四行。故於世佛苑的計劃中亦分設戒律、禪觀、密咒、淨土四林。這四門我以為可包括佛法中一切的修行法門，而且是各應獨立為門類的。

戒律為三藏或四藏中的一藏，不惟在研究上為巍然巨鎮，即於修行上亦能綜貫無餘，通常雖只認為三學或六度之一，或四，包括施戒忍進，然如菩薩戒依律儀攝善法饒益有情之三聚，綜攝自他二利，聲聞戒別解脫定共道共之三級，貫持因果諸位，何況懺誦儀軌以及密咒諸戒諸儀軌，亦斯流類，行何不攝？能尊從戒律中行，所謂服佛之服，言佛之言，行佛之行，行至圓滿，染無不止，善無不作，即身成佛，復何所疑？且修他行或有流弊，如依戒律而行則決無過錯。佛寂初五百年可云唯依經律修行，故聖果相續，血脈不斷。蓋戒厚則定自生而慧自發，自成解脫解脫知見。三四百年後律部分裂，論師紛出，於是解行者多而證果者漸鮮矣。

禪那、三摩地——三昧、三摩鉢底、三摩呬多、奢摩它、毗鉢舍那、瑜伽等名，皆指凝心一境，寂照靜明之修習言，此為佛法修證中必經歷必成就之事；神通智慧皆出於是。律密淨三行至相當程度時亦必有此經歷成就。所謂定共戒及得悉地與念佛三昧等，何莫非此？特彼三行所側重者各有其相耳。今不曰禪定或止觀而曰禪觀者，意在總攝一切禪定止觀等門，將五停心九次定以至中道觀唯識觀一心三觀法界觀如來禪祖師禪類為一聚，而以尊提祖師禪之禪宗為禪之極致，禪宗最重師承，亦猶密咒最高之金剛法亦必師傳也。此中既統括一切止觀，故台賢等止觀不另列其修門矣。

密咒續軌各部，亦幾埒律部而別成一藏，然其實原歸經藏而其「軌」應編入律藏之大乘「作持」（例譬聞律皆做此），要之皆軌範身語意業之所行者，謂之三密相應，正相應於此行軌耳。然自咒蛇之大孔雀咒以至龍智善無畏金剛智不空蓮華生宗喀巴空海最澄以來集大成之密咒聚，悉皆攝屬爲此一修行門類，其特點則或誦或觀不離唵（嗡）阿（啞）吽婆哈五字，尤重壇儀體供，攝三業以合於所崇奉之佛聖天神耳。旣有如此殊異，故與律禪淨不能不分家也。

淨土行門，本通於十方一切佛菩薩之淨土，而在中國高麗日本唯皆普遍弘揚彌陀淨土，但近來發見於敦煌石室者，則於彌陀淨土變外，更有藥師淨土變，千手觀音淨土變，彌勒淨土變，地藏淨土變等，則知唐以前修淨土行者，不限極樂，而皈心兜率內院彌勒淨土者尤夥。今此所謂淨土行，亦總攝自兜率淨土，極樂淨土，以至華藏淨土寂光淨土等一切淨土行門。在捨此短濁身器後，別取一常淨身土爲所歸處。據玆特點而統攝十方諸佛聖淨土法行爲一類，故能與律禪密各立而爲四也。

以上依此四各成一門類言，每一門類中各攝衆多行門，例如僅一彌陀淨土行門，集中日自廬山遠公以來之宗派行軌，何慮千百？而此四行門之可攝盡佛法一切修行方便，可無疑議。然約類別與序次猶有可言者：

一　四門之類別

1. 律禪與密淨　於此四顯然易見可中分爲二者，卽律禪爲一類與密淨爲一類。偏考東西古近一切濟人度世之敎學，其所修行皆不外「身心改進」「神聖感應」之二途，斯卽律禪自力與密淨他力之別。就中國言，儒近改進身心自力行，道近感應神聖他力行。細分則儒之「經」術近律行而近「緯」術近密行，道之仙道近禪行而天道近淨行。他若耶回等禮拜祈禱近他力行，而柏（拉圖）康（德）等明智嚴肅近自力行。尤顯然者則爲與佛法相先後之印度敎學諸派，其先期婆羅門彌曼薩派，則專重四吠陀之拜祭讚禱，唯是他力之神聖感應，迨受剎帝剎業果與解脫思想影響後之吠檀多派，則漸趨重於自力身心改善之戒定，尤以數論派爲專重自力解脫之代表。而佛陀起於崇尙自力解脫思想極盛之時代，且業果之思想源于剎帝利，而釋迦族亦剎帝利種，業果由觀自身所行善惡得所報樂苦，推及前世後世而成，進觀業果之昇墜無常乃求解脫，此業果與解脫思想實爲印度剎帝利種之特產，而達到圓滿成就者則爲釋迦族之大聖釋迦。而本唯祭禱之婆羅門各派則爲纂承於此義者，故原本正常之佛行決爲自力之律禪，換言之，卽戒定慧行。他若瑜伽派側近重禪行而勝論側近祭行，而吠檀多亦始終不放棄梵神，雖禪觀亦以專念代表大梵之唵（嗡）字爲唯一方法，

至中國盛唐時此派之商羯羅爲纂承佛法思修之極點，而不久又以「梵」與「毗紐笯」人格神一致，謂修行解脫亦非得此「神」之加護不可。然至釋迦滅後六七百年間之龍猛興世，亦漸將彼教祭禱禮讚之方法，移攝來用爲感應佛聖天神及歸向聖剎之密淨行。至密宗盛行則亦有非受「密佛」灌頂加持不得成佛之說興。要之印度起于婆羅門之他力行至後期佛教之密淨乃完成，起于剎帝利之自力行則於初期佛教之律禪即已完成，故改善於自行與感應於他行雖均至佛法始獲圓滿，然不能不以律禪爲佛行之本質，而密淨爲佛行之變體。故律禪之繕鍊身心，密淨之供祈佛聖，實爲修行之兩大別。

2.禪密與律淨　若從此四行門發達之極詣（例禪之禪宗）者爲代表，以覩其類別，則於另一義上又可禪密爲一類而與律淨爲別。蓋律依衆團折伏自我而至於解脫，淨依聖國引攝自我而至於往生，皆以屈抑自我爲行者，而禪密則反是。禪由即心是佛而至於呵佛罵祖以示超越，密由即身成佛而至於縱婬姿殺以示奇特，則以伸揚自我爲行矣。故猖狂者當裁以律淨，而畏縮者當獎以禪密，勇強者可攝入禪密，而怯弱者可導歸律淨。復次禪密必定心而律淨通散心，律淨平易而禪密嚴峻。

3.律密與禪淨　漢土古多禪淨並修者，而西藏黃衣派亦律密兼重，則禪淨與律密可各成類別。大抵律密皆繁禮縟儀，名相精細，軌制森嚴，學者非童而習之，從拘守規矩繩墨中積之既久，不能入于神化。其影響于世人者，亦能使于佛教有較明之認識，此黃衣派之所以可名律密，而異于紅衣派之爲禪密者也。至于漢土民性，豪邁通脫，樂于簡易，唐末五代之亂，性相經論與律密規制皆不復行，禪淨之行與賢台之說相依，二三豪傑時能直得佛法之玄髓，妙用無方，然大都藉一個話頭一句佛號爲腳跟，略于一切不知，而民俗之于佛教，亦鮮辨晰之信，蓋尙玄妙而忽規繩，上上人得之，中下人失之也。

4.律與禪密淨　律之本質爲倫理學道德學，專從身語或及心意之實際行動上，導入於止所當止作所當作之軌道，不須理解亦不須證悟，而從實行經驗上所證所知亦爲行之產物，故實正爲行之本質。所謂「修行」，雖但以「持律」一名代替之亦無不可。佛所教授教誡，曰法與律，餘法皆爲化導之教，唯律是制行之教，由此古人判律曰制教，餘法皆爲化教，化教中禪密淨三有十入回互。

5.淨與律禪密　律須由戒生定生慧證涅槃方算是成就，禪之就體消停得力遞諸止觀等不論，即從緣慮入相應疾之宗門禪亦必透末後關得大自在方可，密尤須無量學習勤苦修持方有得大悉地之希望，唯淨土行則若極樂若內院等皆許以稱念若彌陀若彌勒等聖號即可往生，一經往生即不退墮，其行極易，故於此行門一生

決信，心卽安定，便不虛所行之不能達所願，則身雖未往生而心已等于往生者之安樂自在。日本眞宗之爲淨土宗極詣，卽以現能信入心安，便頓同已生淨土住不退地遊化世間矣。故古人判「淨」爲易道，餘法皆爲難道，難易中律禪密三有十八回互。

6. 密與律禪淨　密咒行至於大成之金剛法，不論在解在行皆與餘法門大異其趣。而一切皆有一種玄密神秘氣味，形似凡俗而實最聖眞，表似反常而裡偏順正，必藉曾親修驗證者敎授而親修驗證之，方獲其効而仍莫喻測其故，唯可云從上師傳如是行故而如是證。故古人判爲密法，而以餘爲顯法，顯法中律禪淨三有十八回互。

7. 禪與律密淨　禪觀行中雖備觀而亦以止爲依，修止卽須止息攀緣而除一切想，若不先止則定心之觀不成，縱觀亦是散亂遊觀而不成寂靜深觀。由此不唯宗門禪別傳於敎外，而止修則解絕之一切禪行孰不言思俱寂。但心言絕處了了相應之一着，實爲萬法宗本，然唯以心印心不立文字之宗門專在文義路所不通處導令深疑力究，不同其他之皆從文義解路入。故此稱宗門，餘爲敎門，敎門中律密淨三有十八回互。

二　四門之序次

1. 律禪密淨　以律爲首，可有律禪、律密、律淨、律禪密、律禪淨、律密淨、律密禪、律淨密、律淨禪、律禪淨密、律密禪淨、律密淨禪、律淨密禪、律淨禪密之十四變序，益以三三三四而諸式有二十一變序，共三十六序次，玆不具論。而一論以律禪密淨爲序次之進程，謂對佛法旣了解具信已，實踐修行，首持戒律，進習禪觀，乘是戒定慧始覺之力，引契秘密藏中之本覺法身功德，乃得入諸佛菩薩妙莊嚴剎，此其進行之程次。例之龍樹菩薩，至爲顯然。故爲最根本最自然之序次。以律禪爲因行自力之增進，以密淨爲果德他力之加持；以因行契同果德，以果德成滿因行，此爲最可遵依者也。

2. 禪律密淨　此中亦有諸變序如上。以禪律密淨爲序次，亦大有用。例吾以慕仙佛神通而出家，後雖受戒讀經仍茫然不入，以八指頭陀提撕參究無義味話頭，由閱指月錄而傳燈錄而諸祖師語錄，漸增疑悶蘊結，雖聽講天台賢首敎義經論，探閱大藏經典，疑悶如故，可云於佛法之信解終未獲成立。後因同閱藏經一老宿敎令勿亂抽閱，當從大般若經循其次第而閱覽，如是月餘而四百卷乘盡，一日忽然心境頓空，而一剎那間回觀身器如幻如影，般若經義燦然現前。進而涉獵法華華嚴台賢敎義及龍樹僧肇論旨，亦甚痛暢，機鋒迅捷，不復被語句縛。爰慶快生平，於佛法由勝解生確信。吾本未多讀書，至是於世間學說亦多一目了然，文思風發泉湧，益放恣自喜，頗有弘法利生，今世舍我其誰

之概，而漸患身心不入律行。捲寶普陀，欲勤戒定，痛治驕惰，究律藏以整行事，研法相經論以整思理，身心乃嚴肅有依。蓋由禪悟而中道實相法界諸觀，一味圓融，至法相唯識觀乃精細堅實。其尤得益者在律儀。整理僧伽制度論卽作于此時，志整僧伽制，行在菩薩戒，則由禪而律矣。淨密之行雖時挹助，而意無專向。民十二元旦序慈宗三要，東禪觀於眞實義品，攝律行於瑜伽戒本，特發揮彌勒上生經旨，遂於內院淨土有其專趣，則由禪律而淨矣。頃年以境緣增上，受習密咒，然最後所歸仍在回向兜率。則律禪密如次而貫達于淨，故亦爲衆習四行之一序列。

3.密律禪淨　此中諸變序亦如上。以密律禪淨爲序次者，如一修密咒行者，或欲以戒律自檢，或由大悲心欲持律儀以攝徒衆，則由密而律，或由持戒生禪定，或由有相密律而悟入無相禪體，則由密律而禪，再加以回向淨土，或密律禪行成就者，當然歸入於或變化或受用或法性淨土；如永明壽禪師之誦咒持律悟禪而淨土是歸，亦此序次矣。

4.淨律禪密　此中亦如上有諸變序。今若論淨律禪密，則初以在家而泛修淨土易行道者，後出家受戒持律，乃浸假而專精律行。由持戒進修禪觀或徹悟禪旨，欲窮探咒軌之秘，更習密法，而歸極於密宗，則其序如是。

今此四行回互，連根本四行及加四行總持，都有一百四十九門，每一門中復攝無量行，較圓覺二十五輪更加無數方便，故堪爲圓攝佛法一切行門之總聚。

佛學叢刊 海潮音文庫 第二編
佛學本論五 律宗

律儀之原理

太虛

何者爲律儀之體相。其由來與效用。又復如何。詳細研究。分說爲四。

一律儀之體相二

（甲）律與儀　律謂戒律。卽「身心動作之軌則。」以身口之活動造作。爲身語之表業。心卽意業。然身語之動作。是由心意之指揮。蓋前五識之作用。凡見聞覺知。皆依

第六意識方能發動。如率爾等之五心輪。惟第六意識具足之。故造善惡之引業與滿業。招五趣之總報與別報。亦隨第六意識之活動造作。欲其止惡業不造作善報之因。故施設身心動作之軌則。爲止作二持之戒律。止持者。卽諸惡莫作之義。作持者。卽衆善奉行之義。謂身語心意之動作。應止則止。不止則逾軌範。應作則作。不作則違法則。如火車依於軌道。輪船守其航線。不能越於軌道航線之外。應止則止。亦不停於軌道航線之中。應作則作。故身語心意之動作。須合於應作應止之軌則。此所依之軌則卽戒律也。

復次從豎明之。則有僧俗七衆別別解脫。與身口七支別別解脫之別解脫戒。由戒生定。進爲定共戒。則有禪定相應上身心動作之軌則。由定生慧。更進爲道共戒。則有聖智相應上身心動作之軌則。以之伏斷煩惱。圓證菩提。如是三戒者。乃由淺至深。由凡入聖之軌則也。

復次若橫言之。在菩薩戒中。有三聚淨戒。一攝律儀戒。抑止一切之惡。二攝善法戒。積集一切之善。卽止持作持之義。三饒益有情戒。乃依大悲之動作。發爲普利之節度。要

亦爲身語心意活動造作之軌則而已。

儀謂威儀。卽「形聲現行之節度。」以身口二業。皆有形容聲音之表現。其表出之儀態。有適當之節度。則謂之威儀。但身形之舉動。語聲之屈曲。其外現之威儀。必由內行之戒德。故必三業清淨。悉合軌則。然後形聲現行。皆當節度。美德外顯，足爲他人之儀範也。故在可表現之動作上合於節度之音容。則爲威儀。此律儀換言之。卽通俗所講道德之行爲。然必有無形道德之義理充於心中。斯有有形道德之禮樂發於儀表。故曰。有諸內必形諸外。諧於心必動於言。所以有戒律之軌則。自然表現於威儀以由內而治外也。孔氏云「君子不重則不威。」此不重卽不適於節度也。又曰。「非禮勿視聽言動。」此禮卽節度也。故能謹守威儀。適合於形聲現行之節度。則身語不放肆。心意不散亂。漸與禪定相應。是由外而得內矣。內外相承。表裏互徹。實有不能偏廢者在。故並舉之。

(乙)律卽儀　合於軌則節度之身語動作。謂之儀。身語動作所合之軌則節度。謂之律。蓋威儀從戒律而彰，戒律亦從威儀而嚴。能持戒律。則具威儀。威儀不缺。則戒具

足。此律即儀者。是豎指「不共之別解脫。」橫指「三聚之攝律儀」也。別解脫者。一以七支有別。二以七衆不同。謂別別解脫七支之過惡。既有條文規定。別別所受七衆之戒律。復有音節態度。依如來之制定。受者即於身心上發得無表之戒體。隨順戒體。執持戒行。由持律之身心顯威儀之德相。此所以即律即儀也。然以菩薩戒言。則指攝律儀戒。以其止惡防非。須憑有條文節度之律儀也。此律即儀之律儀。正爲律儀之特相。

二律儀之由來二

（甲）爲成高尙之志業故　佛法不但對於法界諸法。詳明解釋。而闡乎有形無形之律儀道德行爲。尤重持修。故學佛者。除勤研經論外。尤有律儀之必要矣。夫此律儀。貫通凡聖。在求無上菩提者。固爲應具之基礎。亦即世間倫理道德之根本焉。故凡欲成較高尙之志業者。皆有此律儀之必要。而發出世上上善欲之士。尤非世俗庸愚之堪比矣。今考人類通常心意上所樂欲之事。可以說爲「生命之持續」與「動息之自由」之二。生命之持續。復有個人種族之別。個人生命之持續。即衣食住欲。是種族生命之持

續。即男女欲是。近之爲一身一家。遠之爲全國全人類。此即保持繼續生命。得以永久不斷。繼由得生命之持續後。而復求動息之自由。動息之自由者。即遊戲欲等諸慾望是也。若個人求衣食住之不得。種族求男女欲之不得者。即是生命之不持續。動息之不自由。更可知也。如西人每日之做工八小時。即爲生命之持續。遊戲八小時。即求動息之自由。因爲求持續生命之資養。故須得貨利財產。欲得貨利財產。故孜孜爲力而去工作。此皆所欲之事也。復慮個人生命之持續不久即滅。故欲求永久不滅之保存。乃有種族生命之持續焉。蓋初即求貨利財產。俾得生命持續。動息自由而已。然由貨利財產。祇得肉體不永久之持續。乃更求名譽之貫注於種族之中。既可由名聞以達利養。復可立功言而垂永久。願欲立功立言而求名之不朽者。亦需動息之自由而得也。此生命持續與動息自由之二。不但人類爲然。即禽獸之嗜欲。亦已有此二者。今彼西人之嗜欲。惟以擴張此二種欲望爲目的。故彼工人之每日做工八小時。即爲成就其生命之持續。遊戲八小時。亦圖擴張其動息之自由耳。但人類之志業。亦唯有淺深之不同。觀其從事經營於貨利

財產名聞恭敬者。此必須於外物及世間中求也。更有不依賴於外物及世間而求之內心精神道德生活上者。則爲高尙之志業矣。故先須鋤除庸衆所求貨利財產之卑劣欲。而後乃成最高尙之道德志業焉。所謂克己復禮。天下歸仁焉者。亦卽將與禽獸相共之動物性。及與庸衆人相共之卑劣欲克伏後。乃成最高尙志業上之德業。此德業卽儒教之所謂仁。佛教之所謂悲願方便。然欲成最高尙之志業。必須有合軌度之律儀。此又不僅佛法爲然。卽世之稍求名利者。亦須遵守羣衆之法度而後得。況求精神上之道德生活耶。故佛子欲成高尙之志業者。則常以律儀爲重要。庶得生長法身慧命。爲永久之持續常樂我淨。爲究竟之自由。如是。則吾人爲成高尙之志業。故須有嚴淨之律儀也。明矣。

（乙）爲保和合之衆安故　釋尊初成佛時。尙未制律。十二年後。始有律儀之制者。亦爲保護已和合羣衆之治安也。故律儀之所起。不但爲個人之志業。亦爲和合衆之治安。有需維持也。夫律儀之由來。既爲修己及保衆安。則所收之效果。卽自利與利他。何則。因欲成自己高尙之志業。而設法保護衆人之安樂。此卽由自利而利他也。若依同體

之大悲。即以衆安爲己安。己安則高尙之志業可成。斯又由利他而自利也。然有條文有形式之律儀。即猶儒家之禮樂。而此禮樂之設。尤於羣衆之和合相安有必須。故和合衆之僧。必一切時皆不離乎律儀。否則即失其爲和合衆之僧也。

三律儀之效用二

（甲）治劣情以成勝德　禪教尊性具。律宗重修德。性修之二不可偏廢。以性無修則不顯。修由性而後成。故今謂治劣情以成勝德者。即是從修德而顯於性德也。治字有琢磨與煆煉之義。以琢磨故則璞破而玉出。以煆煉故則沙淨而金純。若不琢磨則玉石不分。不煆煉則金沙不明。故須假琢磨而後有美玉。經煆煉而後有精金也。治劣情以成勝德。亦猶煉磨金玉然。一切衆生皆有本性勝德。但爲雜染之劣情所覆藏。使本明不得顯現。亦如璞之與鑛。金玉尙在蘊也。故欲成勝德。不須他求。即於劣情之中治劣顯勝而已。治顯之法。非仗律儀不爲功。以調練三業。故一切善無不成就。制伏諸非。故一切惡無不除滅。毗奈耶。此云調伏。亦曰善治。即此意也。又治有二義。於自性雜染之惡業。及不

善與有覆無記等煩惱法。則爲治滅。無覆無記性之異熟等法。不待治滅。亦卽不生。於自體清淨妙善性之法。卽得洗去穢垢。引生長成。故治惡則可生善，善生亦能治惡。而此二治之功能。卽是在乎律儀。何則。當身口七支受律儀之時。卽熏發一種無表戒體。此戒體在唯識論中。卽爲思心所之種子。由此種子力勝之際。卽發出有表色之律儀。且因是而對治惡法。使漸漸至於滅除者。皆由律儀之效用。能止惡行善故耳。蓋律猶隄防也。能使內水不出。外物不入。劣情盡治。勝德全顯。由此故衆生可捨異熟劣報，而進於妙覺圓果也。又治染非暫伏之謂。必須永斷。乃能成就自性妙善之勝德。其與自性善相應者。爲相應善。是善等流所起。爲等起善，有爲善。成而無爲淸淨不生不滅之勝義善德。始得開明顯現。由是觀之，雖謂由凡成聖惟仗律儀也可。而禪那能使律儀堅固。般若能使律儀決擇。謂之定共道共二戒。是則定慧亦可攝於一律儀中，律以治滅成就二方面觀。可分積極消極二種。雖目的在積極成就勝德。但必經過消極治滅始可。今西洋化鄙薄消極。惟務積極。謂將吾人原性發展。卽可達其高尙之目的。雖有種種科學方法。而無一對治劣

情擇滅雜染之果。遂致一切無完善之結果。不亦宜乎。而東洋則注重道德精神之修養。對於下劣情欲。務克治之。儒道耶回等教皆是。而真個親切見到。確實行到者。則唯佛教爲能。如所行捨慳。持戒。忍辱。等消極主義。即是欲究竟治滅情欲。而圓滿成就勝德也。

（乙）調小己而和大羣　凡由自己成就無上菩提之後。能以大悲願力。普爲利益一切衆生者。此即自覺已圓諸佛應世也。又有欲上求佛道。而下化衆生者。此即自利利他菩薩發心也。故菩薩非僅自成其勝德而已。尤與衆生有密切關係。不可離羣索居。必須調和羣衆。小之一微塵。大之無量界。皆以調和爲共通性。相攝相入。如華嚴法界緣起。密宗曼荼羅等。見法界一事一物。無不與全法界有相互之因緣。故菩薩之本願。乃爲自他不二。換言之即菩薩無我。以羣衆爲我。上同十方諸佛之慈力。下同一切衆生之悲仰。與佛及衆生。成一大調和。而在人羣凡境之中。難免乖角分離之處。於是制治防護之法。而有律儀之必要。吾人既寘小己於羣衆之中。當以羣衆之調和爲前提。羣衆調和。則小己亦安適矣。但調羣之願力。有小大之不同。若能以等虛空界一切衆生之量爲量。斯

即菩薩發心。大慈悲爲首也。若圖國邑之安甯。或保身家之調和。此爲世間之法律。其範圍猶有限耳。今西洋之法學。以小己爲單位。擴張個人之權利。故易起爭端。佛法則不然。見彼此之互爲緣起也。乃注重調伏克抑小己。則大羣自易和合。此亦爲東方文化之通義。不過佛法最爲究竟。即以僧寶之六和條件論。若能見之實行。必能統理大衆。一切無礙也。

由上二種效用。則自利無不究竟。利他無不圓滿矣。

四律儀之研究五

一、以研究瑜伽菩薩地第十戒品(二卷半)爲基本。

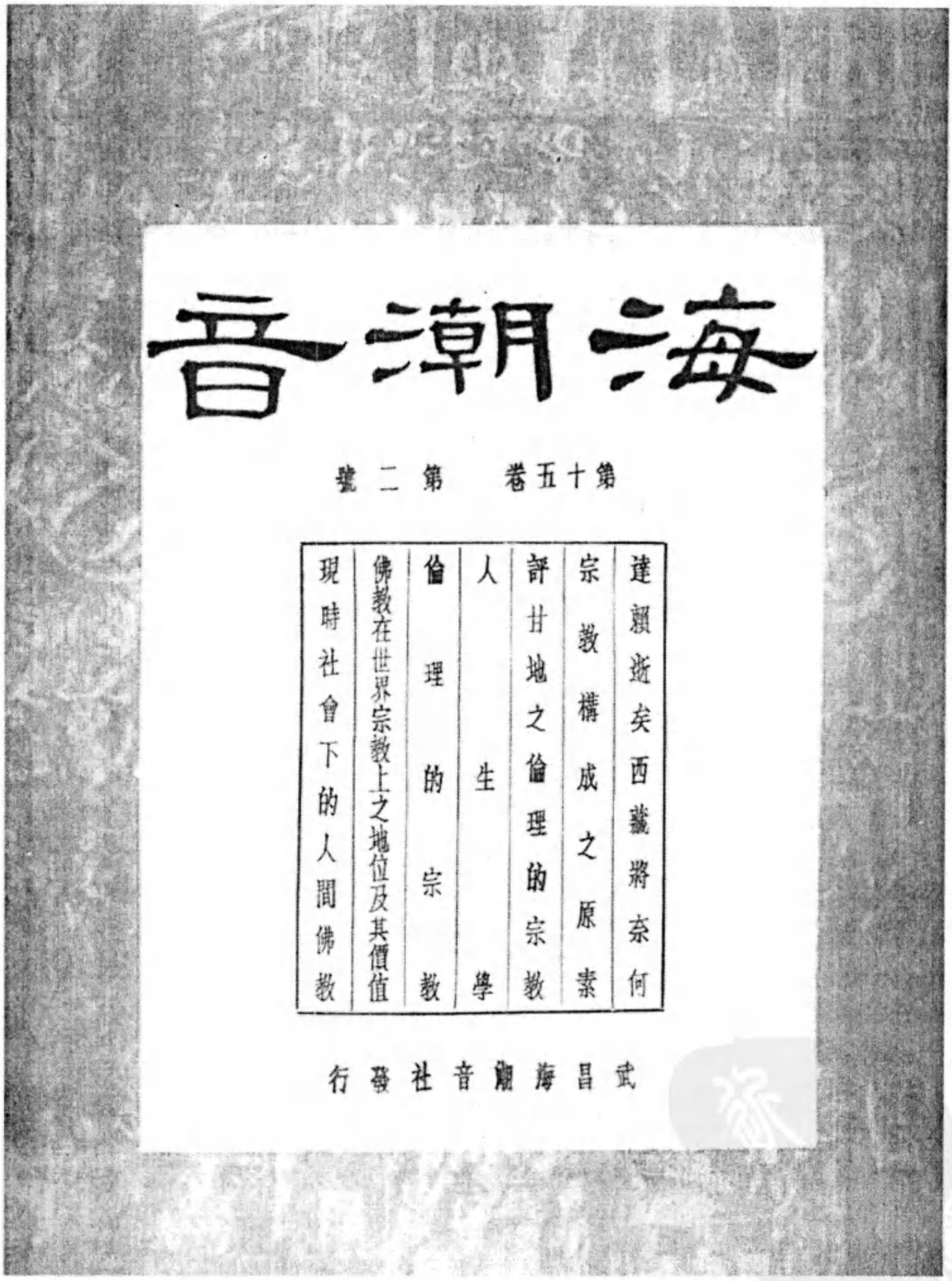
二、以研究南山五大部。上湖三要疏。以窮四分律宗(略疏已失)

三、由研四分廣律而進究餘三律五論及唐宋所譯各律。

四、參究大乘顯密及宋明古德關於律儀之經書。而以梵網爲歸。

五、參攷儒家禮樂。叢林清規。及蒙藏日本之宗制。以成佛教律儀之新建設。

如是研究。次第明晰。確能融小徹大。會古適今。探內採外。研末究本。而開建合於時世人心之律儀。見之行履。乃為實學。非徒施於空言而已。是則吾對於爾等研究者。首講此律儀原理之意也。



海潮音

第十五卷　第二號

達賴逝矣西藏將奈何

宗教構成之原素

評甘地之倫理的宗教

人生學

倫理的宗教

佛教在世界宗教上之地位及其價值

現時社會下的人間佛教

武昌海潮音社發行

論傳戒

太虛

余自稍知經律以來，輒因於受戒持戒未能自信，故祇與人授三皈五戒，至多亦授瓔珞十善戒，瑜伽菩薩戒而已。于沙彌十戒，且未敢與人授之，況于具足諸微細戒之苾芻戒耶？茲某長老來書囑寄山開壇傳戒，使效諸方所爲，余期期以爲未可。憶靈峰藕益禪師在重治毘尼事義要集中有答問一則云：

從上諸祖，各有三類：

一者、嚴淨毘尼，宏範三界，如遠公、智者、左谿、永嘉、荊谿、大梅、永明、覺範、高峰、中峰、楚石等是也。覺範非時不食，中峰冬夏一衲，具載傳記，芳軌昭然。古今如此知識，亦甚衆多，所應景仰倣傚。

二者、丁茲末世，勢不獲已，遵佛遺命，捨微細戒，故住靜則刀耕火種，領衆則犂土開田；然於非時食等諸戒，仍自

遵行，故清規晚用藥石，不云粥飯，祇許非時漿七日藥終身藥耳。入德山托鉢，亦因視日早晚，當知不非時食明矣。然而此等知識，則便不敢爲人授戒。所以唐宋以來，禪有禪寺，講有講寺，律有律寺。初出家時，多先學律，律學有得，則以律名家，律學無得，則舍之而習講參禪，但捨微細戒，不捨重戒及性戒也。復有不能學律，徑投禪敎而參學者，此即名爲乘急戒緩，然亦必獲根本五戒，斷無毀犯重戒之理，而決不敢自稱比丘，亦決不敢輕視律學，但自愧亦未能兼修，以爲慚德。故至出世接人之時，或重登戒品，性遮皆淨，如六祖等。或單提向上，獨接一機，如壽昌等。有人問壽昌云：「佛制比丘，不得掘地損傷草木，今日何自耕自種，自芸自穫」？答云：「我輩祇是悟得佛心，拱傳祖意，指示當機，令識心性耳。若以正法格之，僅可鬚髮居士，何敢當比丘之名也」。又問：「設介今時有能如法行持比丘事者，師將何以視之」？答云：「設使果有此人，當敬如佛，待以師禮，我輩非不爲也，實未能也」。又紫柏大師生平一粥一飯，別無雜物，脇不著席四十餘年，猶以未能持微細戒，故終不敢爲人授沙彌戒及比丘戒，必不得已，則授五戒法耳。嗟乎！從上諸祖，敬視律學如此，豈敢輕之？若輕律者，定屬邪見，非眞實宗匠也。

三者、大用現前，觀機利益，破他疑執，不拘恒規。如文殊菩薩，執劍逼佛，三處度夏；重勝比丘與女同坐，令證無生；乃至寒山拾得之訶律主，歸宗南泉之斬蛇貓，並是一時不得不用之權謀。譬如良醫用砒霜以治病，大將設奇謀以除賊，偶一爲之，不可以爲典要！又凡訶佛罵祖，痛捧毒喝，皆是不得已而用之。所謂兵者，不靜之器，非布帛菽粟比也。若用得其當，則迹似違律，實眞持律，以得律之意旨故。例如末利夫人飲酒救殺，佛讚其爲眞持齋戒。菩薩戒本亦云：「菩薩見機得殺盜等，於菩薩無所違犯，生多功德」也。若用失其宜，將所門庭施設，譬如緩孟之學叔敖，宗既非宗，律又非律，謗大般若，疑誤後學，三塗劇報，何由得免?!

遂檢錄其文以謝之。今各處禪林本非律寺，侈然以傳戒聞，果將不免於三塗劇報；輒號稱專門律寺之寶華等，皆莫逃無戒傳戒之過。噫！僧寶非傳戒受戒持戒莫能建立，今戒種斷而僧命亡矣！續命之方，其惟集有志住持三寶之曾受苾芻戒者二三十人，清淨和合，閱十年持淨苾芻戒律，然後再開壇爲人授苾芻戒，由此展轉持淨戒者爲授戒師，則中國庶幾其有清淨僧寶復生耳！

◇　◇　◇　◇

中華郵政特准掛號認為新聞紙類

海潮音

THE HAI CHO YIN

要目

中華民國十九年三月

僧教育建築在僧律儀之上……太虛

佛學的人生觀……太虛

太虛法師對於閩南佛學院訓詞……岫廬記

佛家的懺悔主義……常惺

大乘法苑義林唯識章講錄…（續前講錄）……太虛

維也納摭記……呂碧城

德奧瑞士醫團反對活剖之宣言……呂碧城

寶靜法師考察南洋佛教現狀……叻報

佛陀以前文化及其哲學……談玄

評善之研究……太虛

書復讎以上之後……太虛

太虛法師復靈濤上人書附來函……

印光法師示李慧實居士書……

第十一卷　第三期

泰縣佛教居士林經理

佛學通論

僧教育建築在僧律儀之上

在閩南佛學院講　太虛
學僧慧重記

僧、平常人當作出家人的姓。其實不然。梵語僧伽。此云衆。幷有和合之義。故所云之衆係有團結。有組織。有紀律有威儀有目的之社會。而僧之特殊。和合義。又有理。有事。理則唯一。即理和同證也。事則有六所謂身和同住。口和無諍。意和無違。見和同解。利和同均。戒和同遵是也。理證為其目的事行為其根榦要有此理事和合的精神。可謂之僧。失此則不得謂之僧。僅可謂之雜亂的羣衆而已。

故僧本身之構造成功全在於律儀。而律儀之內心則惠捨、堅忍、勤勇、定慧、敬德、救苦、慈、怨、報恩、諸德行。是也。

對于一切衆生。廣辦一切饒益之事。如渴之施茶。飢之施食。病之施藥。寒之施衣。有怖畏者施以無畏。無智慧者施以法慧。甚至如捨身飼虎。皆謂之惠捨也。

忍苦耐勞。百折不回。難學務學。難行務行。縱有他人侵惱。迫害。其心不瞋。其容不惱。如喬達摩之受謗。終

不以謗而損其精進常不輕之受辱終不以辱而殞其知見乃謂之堅忍也

勤者不怠勇者不怯果決有爲一往無前瑜伽論云勤修一切明處令其善巧又如大般若經敍薩陀波崙之參曇無竭不懼寒熱不隨睡眠唯法是求唯法是行乃謂之勤勇也

定以度散亂慧以遣愚癡無慧之定乃爲枯定無定之慧乃爲狂慧故吾人欲圓成大覺弘濟羣生必須止觀雙運也

品行優美者清淨無染者損己益人者自利利他者廣學多才者斷惑證眞者成就三昧者具足總持者皆謂之有德吾人欲從凡入聖非謙下其心以敬崇有德者不可若時時見人之德不見人之失見己之失不見己之德自能進德修業日趨向上而學僧對于三寶尤要有非常之渴仰非常之愛慕旣降其慢益深其信如善財之南詢常啼之東行玄奘之西遊無著之北謁皆謂之敬德之所使也

三界流轉無一不在苦難之中也所謂生老病死苦饑饉刀兵苦怨憎會苦求不得苦無量諸苦參差不一凡先覺者學佛行者有力量者務須以悲愍心方便拯拔以救世脫苦也

怨者雖對我時懷仇恨然我若以怨報怨則禍患相續生生死死將無已時故論云於己有怨諸有情所常起慈心隨力隨能無諂無誑作彼種種利益安樂令彼怨者意樂加行所有過失及怨嫌心自然除斷如此乃謂之以慈化怨

生我身之父母育我智之師長資我事之朋友乃至一切人等或以仁言誘誨我者或以資財資助我者或長養我色身者我增長我慧命者乃至親疏順逆之成就我功德者皆謂之有恩者對之不可不時思

酬報如論云於己有恩諸有情所善知恩故若等若增現前酬報隨能隨力如法令其意望滿足雖無力能彼若求請卽於彼彼所作事業示現殷重精勤營務終不頓止彼所希求云何令彼知我無力非無欲樂若能推此報恩之意則見吾人于佛教及社會皆曾受深重之恩凡與之有益之事悉應以報恩爲前題則自不辭艱勞勇爲服務

如是種種善行爲律儀內涵之精神要素故菩薩戒以攝善法爲本質契之于一心施之于四體謂之依律儀戒發之于世間行之于社會謂之饒益有情戒今此爲學僧者起心動念行止營謀不可不本于此也

律謂紀律儀謂威儀個人則前後一貫羣衆則彼此和合行動整齊形態嚴肅此、爲、律、儀、之、自、相依此乃能使吾人改造身心變化氣質以構成僧伽之體格古人五夏以前專精戒律五夏以後方乃聽教習禪深有所以今我國西藏，錫蘭等處之僧伽亦猶如此故僧教育所修一切自利利他之佛學皆須建築於律儀的基礎上也

今爾等學僧在此受僧教育必先入僧數乃可受僧教育則對于構成僧之體格之律儀豈可須臾不注意乎欲全國僧伽之精神感通意志團結而不相渙散離律儀又安可得之

要知僧伽所有特殊之團結特殊之和合特殊之訓練特殊之作用悉本于律儀僧失律儀僧卽非僧卽不能受僧教育以如來之功德法財自利利他故云僧教育是建築在僧律儀之上的

爾等學僧如有志欲使中國現今死氣沉沉之僧伽從佛法中復活起來將佛法濟世利人之活力深入

一般民衆的心坎使民衆共霑佛法之利益以之造成人間的安樂淨土非爾等學僧先自僧敎育基礎的僧律儀力行始不可勉之勉之

海潮音

卅四年太虛

第二十六卷　第五期　目錄

文化、佛化、漫談……福善

閱世界大同之道……昧然

佛學問答……熊慕新

透禪融教律之淨(中國佛學)……社長

法……印順

禪宗修行法略錄……梅光羲

讀永嘉證道歌後……塞涵

新中華的「黃讀山」辨正……光宗

新聞，信箱……本社

詩……太虛等

羅斯福總統逝世祈禱誦經大會……記者

美記者訪問佛教領袖記……麥納著　天慧譯

中華民國三十四年五月一日出版
社址　重慶長安寺太寓

中國佛學（續十一）

（三）透禪融教律之淨

太虛大師講

透禪與前別禪有何分別呢？第一是在五代以後，依教律修禪者已很少，僅有宗門禪獨盛。第二，此時的淨土行，必須是透過宗門禪而融攝教律的淨土行。以不透宗門禪已不能修任何行，因此與前斥禪修淨者不同。它不但透禪，而且還要融攝一切教律。故眞正能夠成爲中國佛教主潮的淨土宗，亦在此一期。因爲第一期即爲修禪，第二期別禪修淨，那兩個時代的中國佛法主潮是禪台賢各宗，唯此第三期方可稱爲代表中國佛法的淨土宗時代。此期修淨土行的諸祖師，均爲透宗門禪而又能融通教律者。

關於透禪不透禪之別，這裏引一段文即可知道，蓮池竹窗二筆云：「道鏡善導二師念佛鏡，以念佛對種種法門皆斷云百千萬億不及，可謂篤信明辯，獨對禪宗亦謂觀心觀無生者，亦千萬不能及，學人疑焉。予以爲此正四料簡，所謂有禪無淨土者，但執觀心不信有極樂淨土，但執無生不信有淨土往生，則未達即心即土，不知生即無生，偏空之見，非圓頓之禪也。反不如理性雖未大明，而念佛已成三昧者，何足怪乎？若觀心而妙悟自心，觀無生而得無生忍。此已與念佛人上品上生者同科，又誰軒輊之有也」？由此善導爲未透禪而修淨土與蓮池之爲透禪而修淨土，其意昭然可見。蓋蓮池說明禪之最高境界，即與念佛上品上生同，已攝禪同淨，更不須斯排禪矣。此期甚分三段明之

（1）融宗之淨：淨土宗遠奉慧遠法師爲初祖，而透禪修淨期亦必奪永明壽禪師爲開始者。他力行念佛，其淨土著述有神栖安養賦及萬善同歸集，六重問答等，尤爲淨宗奉作準繩者有四料簡偈，如云：「有禪無淨土，十人九蹉跎，陰境忽現前，瞥爾隨他遣。無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟？有禪有淨土，猶如戴角虎，現世爲人師，將來作佛祖。無禪無淨土，鐵床幷銅柱，萬劫與千生，沒個人依怙」。此四偈亦有疑爲後人僞托者，要之無論是否出永明壽之手，總是這個時期之作品則不成問題。在永明壽以前，中國佛教的禪宗以演進到五家宗派的興起爲頂點，法眼爲五家中最後創立之宗派，而永明壽爲法眼第三傳，亦是法眼最後一人，因爲從它透禪融教律而攝歸於修淨土行，其門徒都歸修淨土，致法眼宗即失傳，其傳於高麗者今尚流傳爲一心念佛的頓門。

次有長蘆慈覺宗賾禪師，它曾一度被尊爲淨土宗第八祖，有關於淨土著作頗多，其蓮花勝會序云：「以念爲念，以生爲生者，常見之所失也；以無念爲無念，以無生爲無生者，邪見之所惑也；念而無念，生而無生者，第一義諦也。是以實際理地，不受一塵，則上無諸佛之可念，下無淨土之可生；佛事門中，不捨一法，則總攝諸根，蓋有念佛三昧，還原要術，示開往生一門。所以終日念佛而不乖於無念，熾然往生而不乖於無生；故能生佛各住自位而感應道交，東西不相往來而神遊淨刹

」。由此已可見爲一透禪融攝教律之淨土行者矣。

真歇清了禪師，是普陀後寺的禪門開祖，爲曹洞宗的大老亦曾以兼提淨土著名，其淨土宗要云：「彌陀不離衆生，是三無差別，極樂遍在一切處，舉一全收……聖人善巧，示人專念阿彌陀佛……是一佛即見十方佛及九界衆生微塵刹海，一印圓了……」，其要義如此，可見其透禪而融貫賢首教。

中峯明本禪師，爲宋末元初臨濟宗鉅匠，融通禪教律密淨，晚年獨修淨土，現在流行的淨土懺，即是他的遺著。他對於淨土法門，不但自己篤行實踐，尤能廣以此法化他。三時淨土繫念文，傳亦係其所作。還有許多關於淨土的詩偈。北歧淨土詩云：「寶池無日不花開，四色光明映寶台，金臂遙伸垂念切，衆生何故不思來」。又云：「清月黄昏禮懺歸，低頭泣告老彌陀，輪迴六道知多少，誓願今番出網羅」。即此可窺一斑。

天如惟則禪師，係明初禪哲，其被選入淨土十要之天如或問中有答云：「良由淨土教門至廣大，修法至簡易，故聞者不能不疑。廣大謂一切根機收攝都盡，上至等覺位中一生補處亦生淨土；下至愚夫愚婦，五逆十惡無知之徒，臨終但能念佛悔過，歸心淨土者，悉獲往生也。簡易謂初無艱難勞苦之行，又無邊誤差別之緣，但持阿彌陀佛四字名號，由此得離娑婆往生極樂，得不退轉，直至成佛止」。此雖只寥寥數語，然對淨土法門之要義，幾概括無遺矣。

楚石梵琦禪師，亦是明初臨濟宗匠，自幼每日猶課修土法念佛求生淨土，主持天寧時築室西偏，專修淨業，歎觀極樂依正莊嚴，幷有淨土詩，爲後世所傳頌，被選入淨土十要。臨終時對它的師兄曇曰：「吾去矣」！曇曰：「何去何之」？曰：「西方」。曰：「西方有佛，東方無佛耶」！師振聲一喝而寂。

憨山德清禪師，德業著述甚廣，其夢遊集中開示淨土行法亦多；有念佛切要云：「念佛求生淨土一門，元是要了生死大事，若不知生死根株，畢竟向何處念，若念佛的心斷不得生死根株，如何了得生死？古云：「業不重不生娑婆，愛不斷不生淨土」，是知愛乃生死根株，以衆生受生死者愛之過耳」。這是開示斷愛出生死的念佛法門。他晚年遊雲栖深讚蓮池，轉趨匡廬專修淨土。

還有被奉爲淨土十一祖或十二祖的徹悟禪師，清乾嘉間人，初參禪，兼達台賢教理，主持廣通禪寺，禪風大振，後因病而歸修淨土行，禪者亦多依之修淨土，其徹悟語錄中有攝教義之百偈，每偈都冠以一句彌陀四字。茲錄一二，明其概要！如云：「一句彌陀，我佛心要，豎徹五時，橫該八教，一句彌陀，白牛駕勁，其疾如風，行步平正；一句彌陀，第一義諦，尚超百非，豈落四句，一句彌陀，是無上禪，一生事辦，百劫功圓」。可謂極其以透禪融攝教律而修淨土行之能事，足爲禪宗之淨之殿軍。

以上是這一期中禪宗之淨的幾個代表人物，以下一述幾部書：

一、蓮宗寶鑑，是宋東林優曇禪師作，它志承遠公，專弘淨土。蓮宗寶鑑，文分正因，正教，正宗，正派，正信，正行，正願，正訣八卷，爲淨土宗重要典籍。二、淨土簡要錄，明初道衍成卽姚光孝編不愧簡要二字。三、寶王三昧念佛直指妙叶集，被選入淨土十要。四、歸元直指集，文分二卷，宗本禪師集，本號一元子，內收重要文獻甚多，亦爲淨宗要典。五

、淨慈要語，係山永覺元賢禪師，就彌陀佛淨行及戒殺慈行而作，文分二卷，它承無明慧經禪師之傳，爲明季曹洞宗之禪匠。六、淨土宗旨六，清初道霈和尚，乃承永覺而作。七、角虎集，取永明禪如戴角虎語，錄各宗禪師淨土語要。八、淨土紺珠，爲光緒初年蓮舟齋能所纂，其有可取者，爲用法數增加編纂，如由一心增至四十八願，有如增壹阿含之編纂法。

這裏還須講到的，是有很多居士。如宋文潞公彥博，悟禪修淨專念阿彌陀佛，皆發願曰：「願我常精進，勤修一切善，願我了心宗，廣度諸含識」。在京與淨嚴尊集十萬人舉行盛大之念佛會，有如如居士贈詩云：「知公膽氣大如天，願結西方十萬緣，不爲一生作活計，大家齊上度人船」。此可想見其盛況。復有給事中馮揖，號濟川，亦徹禪修淨，作有和陶淵明的「西方安養兮胡不歸去，」歸去來辭的宋無爲子提刑楊傑次公，得悟宗於天衣懷禪師，晚年修淨土，命終坐化，有偈云：「生無可戀，死無可捨，太虛空中，之乎者也」。或有問公「何往」？曰：「西方」。曰：「若生西方，則又錯也」。曰：「將錯就錯，西方極樂」。時有王古居士，作淨土指歸決疑集，公爲序之，王古又爲圓澄禪師序淨土寶珠集，此二書均已失傳。

宋進士王虛中號龍舒，爲淨土宗最大的居士，所作的龍舒淨土文流傳最廣，自行化他，不曾稍息，爲後代居士宏揚淨土宗各種著述之源泉。這是大家所熟知的，無須多講。

明季袁宏道亦通禪修淨，是當時有名的居士，他們三弟兄傳爲三蘇後身，均善文章，在當時另成一公安派。晚年修淨土，俱生極樂。中郎所著淨土合論，其透禪融教律之意，上徹永明，已還入淨土十要。雖教義似宗華嚴，然實本禪悟。其中以明西方淨土爲攝十方衆生不可思議土爲最勝。然在他以前懷感亦曾發此義。

還有淨土全書，清俞行敏著，本龍舒淨土文義而廣之，徑中徑又徑，是清道咸間錢塘浙人張師誠著，其內容亦龍舒淨土文之類。故均附此。

2、「台教」之淨——講到台教之淨，應該仰追到高祖智者大師所著的淨土十疑論和觀經疏，因爲這是台教修淨的最大根據。然而這還是屬於修禪前禪之淨開者，而透禪以後的台教之淨。此中人物應該首推被尊爲蓮宗七祖的昭慶省常大師，因爲他最先也是修天台止觀，後來纔專修淨土。大概在宋淳化中，他在杭州昭慶寺仿廬山蓮社而刱立淨行社，當時加入他的淨行社中的有比丘千餘人，公卿士大夫百二十人，這些公卿士大夫，都是一時的顯貴，如爲首的王文正公旦，就是曾經做過宰相的。另有一個文章很出名的蘇易簡翰林，爲作淨行社序云：「當布髮以承其足，刎身以請其法」。可想見省常大師之被怎樣的傾信了，而他領衆念佛精勤不懈，數十年如一日，到六十二歲時，厲聲謂佛來了，隨之而化，建塔於烏窠禪師之側，封爲圓淨法師。

次講到四明知禮大師，平常都稱爲四明尊者法智大師。他是在北宋開中興天台教觀的人，他也宏揚淨土，對於淨土曾據智者大師觀經疏而著妙宗鈔。亦爲淨土宗要點。現時世上流行的大悲懺法，乃出於師率衆所常修者，又嘗念佛勸州衆壽生西。當時的大文學家楊億函請他留世，并問答淨土要義。後數十年有自稱私淑弟子的待制陳瓘，[illegible]中，入台教室，著三千有門頌。亦贊揚淨土，他在延慶寺淨土記中云：「明州延慶寺住

持比丘，每有講席，以天台觀行為宗。自法智大師知禮，行學俱高，聽徒心響，繼其後者，又皆得人……皆融無礙，然復受假俱中，分別未忘，不免趨於互諍」。亦能扼台淨之要旨。四明下天台，分為南屏，廣福，神照三家，至於修淨土的，尤要算神照下所出的宗曉法師最顯著。

和法智同時同師的有杭州下天竺的慈雲懺主式遵法師，他是天台教觀的法智同學，著有淨土，金光明，觀音等諸懺儀，所以稱為慈雲懺主。他常精勤念佛，發願往生，被他化導的人非常廣，可說是台淨傳入民間的一個有力者。他所著作的有往生淨土決疑行願二門及淨土懺法，都被撰入淨土十要裏，又著有晨朝十念法，提倡十念法門尤力。

再講到靈芝元照律師，他是宋代重興律宗的一位祖師，不過他的律宗與南山道宣律師稍異，而是宗的天台教義，卻又以淨土為歸，所以律宗從此便與台淨相倚了，故亦為台淨之巨擘，而民國以來的宏一法師可為其嗣音。照師初持慧布「方土雖淨，非吾所願，若使十二劫蓮花中受樂，何若三途極苦處救眾生也」之見，後遭重病，在病中覽天台十疑論始轉崇淨土，又由善導專雜二修的分辨，乃專持名號，常懺悔初時反對淨土的過非，發願修宏淨土，普度眾生。

以上都是宋朝的，至明朝萬曆年間的幽溪傳燈法師，又為明代重興天台教觀的人，著述甚富，尤力宏淨土，要旨見於他所著的生無生論——藕益也收入淨土十要裏。并奉之為倆天台之師「論立十門：一、真法界，二、身土緣起，三、心土相即，四、生佛不二，五、法界為念，六、境觀相吞，七、三觀法爾，八、感應任運，九、彼此俱一，十、現未互在。洵能攝天台與境觀於一句彌陀中者，有淨土法語亦甚剴切，可謂台淨之極則。

靈峯蕅益大師，名智旭，他和蓮池，紫柏，憨山為明末四大師之一，理解圓深，學問豐富，但行願專在念佛往生，在初他所學不拘於一宗，後來卻承天台的嫡傳，同時亦為淨土宗的第九祖，關於他宏淨土的著作，以彌陀要解稱為絕唱，曾選彌陀經要解以至袁中郎淨土合論為淨土十要，後由其弟子成時堅密法師評點敘述，精刻行世，誠為淨土宗最精粹之寶典。

虞山普仁寺行策截流法師，他是清初順康間人，其初亦曾習天台教觀，後來專修淨土，精勤修持，不遺餘力，因而信從者眾，留有淨土警語與七期規式各一卷，雖文字不豐而簡潔精警，其謂禪淨二門，宜各專務，不必兼修，而七期規式，亦為清代以來打念佛七的濫觴，近時由印光法師推為淨土十祖，不無卓見。

杭州梵天寺省庵思齊法師，他為清雍乾間人，在天台宗的傳承上，他是靈峯下第四代。由彭二林居士集其語錄并序之，文義亦甚精約，尤其傳誦於佛教緇素者，為其勸發菩提心文，其第九曰為求生淨土故，謂：「在此土修行，其進道也難，彼土往生，其成佛也易……下菩提種，耕以念佛之犁，道果自然增長，乘大願船，入於淨土之海，西方決定往生」段，闡發淨土宗旨最為扼要，并在寧波阿育王寺倡設涅槃供佛舍利會，用很精美的供品，并多有陳列金銀珠寶為供的，直到現在，這種供佛會仍續行未衰。後亦被尊為淨土宗祖師。

關於台淨的書籍，首應講到淨土十疑論註，此論是智者大師宏揚淨土的要論，在宋初曾有澄彧法師所撰的十疑論註，并

有修續高僧傳，替宋僧正爲之作序，現在續藏中。

還有樂邦文類——共五卷，是南宋四明石芝宗曉法師撰，首卷採集經論要義，二卷集序跋文讚等，三卷集記傳，關於淨土宗初祖以及五師祖傳亦在其中，四卷集雜著，五卷集賦銘偈頌詩詞。更續以遺稿兩卷，摭拾前五卷所遺漏的，詢爲南宋前，除各大經論疏註而外之淨土文獻集成。載南宋初崐山子元法師之千門告誡中的圓融四土選佛圖，子元號萬事休，專修淨業，高宗乾道二年召至德壽殿演說淨土法門，賜勸修淨業白蓮導師慈照宗祖號。

淨土指歸二卷，義分十門，乃元明間蘇州北禪寺大佑法師集。大佑亦台教修淨者，其指歸集之第一原教門蓮社立祖條，會載宗曉立慧遠至宗賾爲淨宗八祖；餘所錄亦俱扼要，而永明四料簡偈亦載其第三法相門內，且與歸元直指同有破斥性命雙修等類之仙道邪說者，亦見其時先天道等已萌也。

西方直指乃滎田一念居士編，北自序有云：「袁中郎撰西方合論爲參禪未悟者告，余著此書則爲未聞西方者告，直敍念佛行法，及經論祖師蹤於證驗持戒等，平實簡明。

還有悟開諧集，即悟開法師於道光間，居靈岩山寶藏寺，以淨土法門自行化他所撰留。一名淨土知津，一名念佛自問，頗便初機通俗。蓮宗正傳以遠公至徹悟爲十一祖亦其所著。以上是關於天台教人修淨土行的。

3．賢教之淨——華嚴賢首宗唐季衰歇，宋時雖復興不盛，古傳有圓澄法師著華嚴念佛三昧無盡燈，宋范成大居士皆爲序行，其書亦逸，故由賢教修淨土，須至雲棲蓮池袾宏始卓然爲一代大師。明季研講賢首教義如雪浪等漸昌，而五教儀亦在蓮池前後宏昌起來，故蓮池彌陀疏鈔即專宗華嚴疏鈔爲家法。蓮池兼律，後致律宗亦近賢淨，師固於參禪悟入，然未據禪席，但開雲棲專修念佛。雲棲法彙百餘卷，皆教宗賢首行專淨土而融通禪律及各家教義之至文，不惟明季淨土宗風之暢盛，得力於師，亦爲淨土宗上下千古最圓純一人。念佛七禮祖，至今亦多依禮至八祖雲棲者，對師從無間然。淨土發願文及註，四十八願問答，淨土疑辨爲切要。

彭際清名紹升，就是二林居士，堪稱以華嚴教義宏揚淨土之繼起者。以僧研賢首者近禪宗，不弘淨土，故清代僧林雖每講彌陀疏鈔，而總以賢教兼修淨土之宗師爲繼。然居士中則大不乏人，尤以二林居士稱古近之最，居士宗教均徹，著述宏富，而無不輪貫以宗本華嚴倡行淨土之意。所著居士傳，善女人傳，一乘決疑論等，而重訂西方念佛警策，往生傳，尤爲淨宗要典。其他二林居士詩文等著非一，同行有汪大紳雖有高尊，不逮公之專勤，公乾隆時進士，文章亦著於時，嘗爲袁隨園論佛法，勸教宏法甚殷，省菴語錄亦其所編，淨土宗爲中國佛法主席，亦至蓮池省菴二林遂其極。

楊文會仁山石棣居士，刻行日本傳歸佛典，并擬復興印度佛教設祇洹精舍，吾亦預學其間。居士功名早著同光間，而設金陵刻經處專弘佛法，則在光宣間，現今之支那內學院等即從流出，故爲中國近代佛學重昌關繫最鉅之一人。嘗自言教宗賢首行在彌陀，篤修淨土數十年無間斷，一時居士受其化者，遐至英法印日，所著等不等觀中，與幻人法師辨法華義，與日僧辨眞宗義，均甚清徹，彭二林至楊石棣間有魏默深王耕心等，編淨土報恩論之桐鄉沈善登亦曾通書問，還有袁兆鶯蓮修起信

錄頗蕪雜，但悟本法師傳尚佳。

賢淨典籍，則淨土資糧全集，為親宗蓮池之莊廣還復公居士所集，文有六章分六卷豐而寡要。淨土晨鐘十卷，清順治間周克服居士集，亦遙承雲棲之化者，可為淨土宗巨著，文義較資糧集為周正。西歸直指，即印光法師印行甚廣之安士全書中一種，安士姓周名夢顏，清康熙間人，著欲海回狂止淫，萬善先資戒殺，而此書則直以西方淨土為歸，文義簡易，不愧直指。另有起信雜說一卷，亦使人於淨土斷疑起信者。淨土切要，清道咸間與益願居士著，於淨土宗固為切要，而內有勸從根本處修一條，著重君仁臣忠父慈子孝等人倫道德上修，為印光法師所本。修西輯要，光緒時杭州復菴法師輯，亦承雲棲之化者。

上將透禪融教律的禪宗之淨台教之淨賢教之淨均已略明其概要，然此三系亦皆非劃然分界，以均透禪而兼明台賢教律，特就其較偏顯者略疏別耳。此中禪淨得六永明十二徹悟兩祖。台淨得七，圓照九，藕益十，普仁十二，省菴四祖。賢淨得八，蓮池一祖。

海潮音

卅四年[illegible]

第二十六卷 第六七期合刊 目錄

宗教團體應得選國民大會代表……福善
佛教會是何種團體……古風
南海寄歸傳新頁之九……法舫
奪禪超教律之淨（中國佛學）……太虛
從有情說起……印順
人生觀宇宙觀導言……唐大海
印度遊記……劉仁航
漢藏院傳戒記……梵波
戒……弘悲
讀[illegible]讚頌歌後……宗涵
新聞、信箱……本社
錄……許[illegible]
[illegible]……向上記
太虛大師答問錄……程心勉

中華民國三十四年六月一日出版
社址：重慶長安寺大齋

中國佛學（續十二）

太虛大師講

（四）奪禪超教律之淨

宗門禪乃超教律時，而別禪透禪之淨對教律均奪之融之而與禪抗，至此期以乘禪之衰歇，轉由淨土宗承襲其超教律，且倚透禪之勢而奪禪，則有僅存孤零的念彌陀名號之勢。幻人（即印光法師曾與爭辯）法師以「昔玄奘携所取經，過河落水，晒河岸石上，被一龜食盡，今只存阿彌陀佛四字」譏之。然履霜堅冰至，非一朝一夕之故。乃溯源竟委略爲分敍。

甲溯源：善導承道綽高唱一切佛法皆自力難行，唯淨土他力易行，並於釋衆疑惑門對三階，對彌勒，對坐禪，對講經，對持戒，對六度，並云念佛勝百千萬億，又排雜修以持名記數爲專修，已開厥端。後永明亦嘗記數持名，四偈料揀之無禪有淨與有禪無淨相別天淵，徑中徑又徑載宋丞相鄭之清曰：「人皆謂修淨土不及禪教律，吾謂修禪教律法門莫及修淨土……」「以禪教律假設方便，便從門而入，俱得超悟，唯無量壽佛獨出一門曰修淨土。如單方治病，簡要直截，一念之頃，不問緇白皆可奉行，但知爲化愚俗淺近之說，其實則成佛至捷之徑……不由禪教律而得戒定慧者，其唯淨土之一門乎……？不施棒喝而悟圓頓機，不閱大藏而得正法眼，不持四威儀而得大自在！……嘗是時也，孰爲戒定慧，孰爲禪教律，我心佛心一無差別。此修淨土極致也」。他若優曇妙叶天如蓮池省菴行策徹悟等，亦時有此類提倡。徹悟之「淨土一門，最初不待悟門，末後不待發慧，不須懺業，不斷煩惱，至極切要至極捷徑，及其證入至極廣大，至極究竟，一句彌陀不離異緣，十念成功頓超多劫，於此不修，眞同木石，捨此別修，非狂卽癡」。語更激切，然以上諸德，不過教學者決疑定信，非必令盡廢其餘也。

乙切因：蕅益學人成時堅密法師，於十要序，出持名三大要：「一者六字洪名念念之間欣厭具足，如出獄囚，奔託王家，步步之間欣厭具足，是故萬緣之暱不食，衆苦之愁莫侶，高置身於蓮花，便訂盟於芬利，蛆蟈糞壤，可煞驚慚。二者參禪不可無淨土，爲防退墮，寧不寒心；淨土不可入禪機，意見稍乘二門俱破，若夫餘宗，在昔之時不必改行，但加普巧回向，在今之世，祗可助行，必須淨業專修，冷煖自知，何容強諍。三者一句彌陀，非大澈不能全提，而最愚亦無欠少，儻有些子分別，便成大法魔殃，只貴一心受持，寧謨依稀解悟。依此自行化他，一廢萬行，二廢參禪，三廢學解矣」。

清同光間玉峯古崑法師（建杭州彌陀寺刻彌陀經於石光緒十年，由汝湛西方寺淨果請爲師終老，余於光緒三十三年依於西方寺閱藏），專奉堅密三要，與其學者妙能照瑩等，集淨土隨學，淨土必求，蓮宗必讀，淨土神珠，淨業痛策等書，力主信深願切，專重記數持名，謂不記數持名，卽非信深願切，石刻彌陀經書字之沈善登居士亦持其說。

沈善登學問通博，集報恩論二卷，答問雜說各二十五則，議數安淨殊精闢，主儒佛三教，謂道非教，已涉西學，並致書揚文會居士，研求日文英梵佛典。其中附有修改之「玉峯法師治四病說」，亦名念佛四大要訣，謂念佛有貪靜境，參是誰離

妄想求一心四病，治以一法曰出聲記數，每日定做關口散念，終身不改，即是信深願切。謂靜境是四禪八定，偈曰：「稱名爲勤，坐禪爲靜，捨勤取靜，墮坑落穽」。參誰是騎驢覓驢，偈曰：「念佛爲直，參誰是曲，捨直取曲，瞎人天目」。妄想不須斷，只須散念有憑：偈曰：「帶惑超橫，斷妄出豎，捨橫取豎，彌陀叫苦」。一心不亂只是出聲散念佛名無間無休，偈曰：「散念爲易，一心爲難，捨易取難，過頭狂談」。依此則一不可修定，二不可參禪，三不可伏斷妄想，四不可攝散歸一，於深信切願下但長時記數持名，並特重晨朝十念而已。

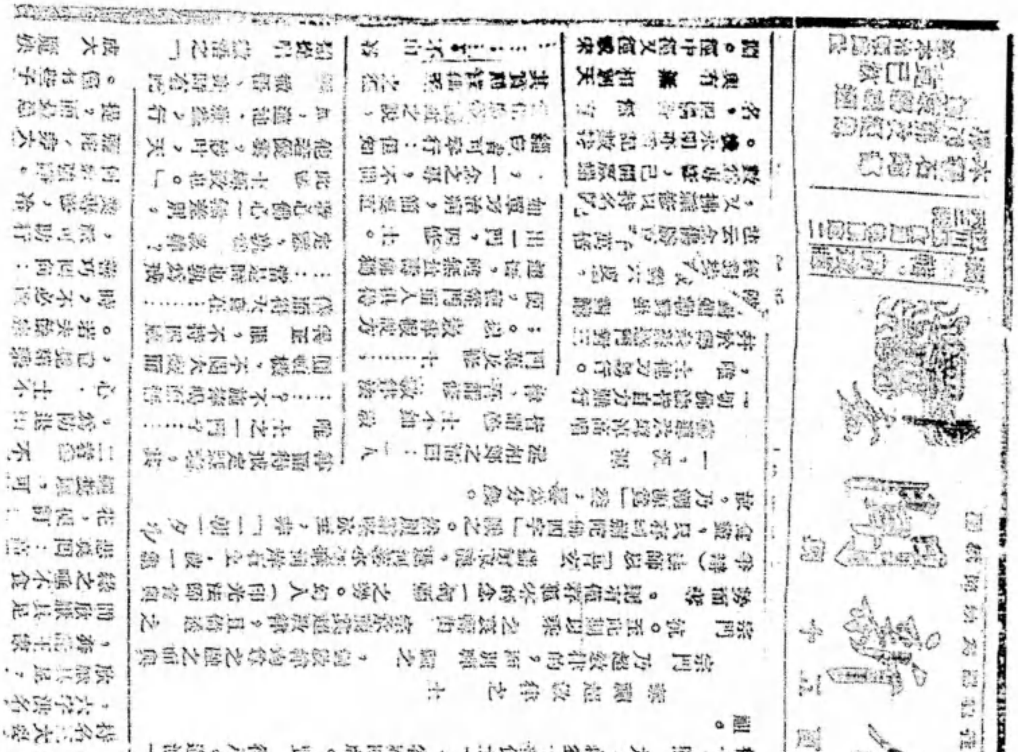
丙碩果：綜上源因而充盈成熟爲碩果，則成遂宗十三代岩印光祖師之淨土（按依悟開法師所訂者應爲十二祖，以印師在九祖後加行策爲十祖，命終後其學人依次遞推遂爲十三祖）。印師在民初五六年間，吾國時揭請話，功潛清季，化著民初。他本習儒書，且嘗闢佛，後皈佛出家，博通教義，兼達宗門，誠爲一大通家也。其本身雖是一大通家，而却教人不學通家。但是他對人說話，亦應變而施，非玉峯堪及。然對一般人之倡導，其告李天柱「力敦倫常，精修淨業」之八字，已盡範圍。其淨土決疑論云：「藥無貴賤，愈病者良，法無優劣，契機則妙。在昔之時，人根殊勝，知識如林，隨修一法，皆可證道；即今之世，人根陋劣，知識希少，若捨淨土，則莫由解脫」。又致大興善寺體安書云：「教理行果，乃佛法之綱宗；憶佛念佛，實得道之捷徑。在昔之時，隨修一法，而四法皆備；即今之世，若捨淨土，則果證全無。良以去聖時遙，人根陋劣，匪仗佛力，決難解脫。夫所謂淨土法門者，以其普攝上中下根、高超律教禪宗：實諸佛激底之悲心，示衆生本來之體性。匯三乘五性，同歸淨域：導上聖下凡，共證真常。九界衆生離此法，上不能圓成佛道；十方諸佛捨此法，下不能普利群生。所以往聖前賢，人人趣向；千經萬論，處處指歸。自華嚴導歸以後，盡十方世界海諸大菩薩，無不求生淨土：由祇園演說以來，凡西天東土一切著述，末後俱歸向蓮邦」。又每示人「父慈子孝，兄友弟恭，夫倡婦隨，各盡已分。主敬存誠，克己復禮，明因識果，期免輪迴，諸惡莫作，衆善奉行，信願念佛，求生西方」。要之則「敦倫善世，念佛往生」而已。

核其關鍵在「今世人根陋劣」一言，不然，何以以一大通家而苛切如是耶？昔三階教亦嘗以末法根劣，致廢所餘一切禪教律？然非不知「法若當機，皆可成佛」，則他人不能斥其無知矣。然限以今世當機，則除淨土，餘皆可廢。而於世善，復崇儒術，則佛之律儀戒善，亦不須弘，而佛法僅存真信切願念彌陀佛矣。又復力阻男女出家，雖以塞僧弊消極止濫，亦由崇儒家倫常爲善。但須信願念佛，帶業往生，更不須增上戒定慧也，故充其類而一轉，大可成爲在家淨土行之日本真宗。

丁轉流：承印師之化，而確信彌陀淨土，切願命終往生，定課每日念佛，（或僅十念）之士女，雖惑業熾然，在臨終有往生徵驗者，已聞多人。然願爲無行之空願，行僅稱名之散念，獲徵驗者又多爲在家士女，則依印師所言能起確信，實全恃信任彌陀他力而致此，則日本本願寺所謂「祇信他力」之真宗，躍然欲出。真宗教義以解行證信爲次，信立則心身已全倚任彌陀安住極樂，更不須願行矣。故彼宗純在乎信，願則屬於彌陀本願，正爲信任之他力，非在人邊。往生不在命終而在信決心安之剎那。此剎那信心常續，即爲已生淨土。行則乃已生淨土而再應化於人間之所行，只隨人群所宜以學以教而已。在中國儒化中可習行儒學，在今科學哲學藝術化中，亦可習行科哲文藝學術，故日本僧徒皆在家化。其大學於宗學、教學之外，又能博綜科哲文藝之學術者也。

日本之淨土宗傳自中國之善導系，其後分派出之時宗融通念佛宗，也不越中國台賢之淨，而一至於從淨土宗演出之真宗，則迥然大異，故楊仁山居士力斥之。然演變至奪禪超教律之淨，世善遵儒行，而出世僅存信願念佛，其空願散念，只賴純信，殊有進爲「純信彌陀他力」之真宗可能，然尚期命終往生而無真宗「信成已生，還化利他」之行，則所知遠矣。


佛化新聞



台賢教及奪禪超教律之淨土

土一門，以勒不待悟門，未也不怕發起，不須業，不斷煩惱，至極切要語也，撰，及其入定極微大，至極簡易。一句彌陀，不雜異緣，十念功成，臨終必到：於此不疑，真同宗有一捨此別修，非孤即繫一語更激切倫以上諸經，不過舉綱發決疑定信，必合證驗其餘也。

二，執 因

蓮[illegible]學人或時誦經歸，於十要序，持名三大要：「一者，六字洪名念念之間欣厭具足，細出證因，舞花正業，步步之間欣厭具足。是故淨緣之難不全，淨業之想每因：當證身於蓮花，便罰，於[illegible]須經數珠，可[illegible]輪，二者[illegible]不可疑士，務防退[illegible]，堅不塞心．士不可入繼，已見精進一門俱被。若失[illegible]，在昔之時，不必[illegible]結，極履善巧回向：在今之[illegible]，或可助行，必須業專修，冷煖自知，付[illegible]憶持。三者一句彌陀，彌大旅不能叠提，通[illegible]餘欠少。僅有幾子分別，便成大願缺：只管一心受持，當歎[illegible]稀罕悟」。依此自行化他，一[illegible]萬行，二嚴自[illegible]三嚴淨[illegible]矣。

[illegible]道光間[illegible]若西船[illegible]師（鍵[illegible]州蓮陀寺[illegible]於[illegible]光緒十年，由次[illegible]西方寺。果[illegible]十[illegible]年始於[illegible]，專修[illegible]方寺內），專[illegible]修寄三[illegible]，[illegible]著[illegible]妙儒[illegible]，[illegible]學，[illegible]必求。證宗必[illegible]，[illegible]珠，要[illegible]策，[illegible]力主信深願切，[illegible]持名，[illegible]持名，仰[illegible]信[illegible]，若到念佛[illegible]，字之[illegible][illegible]居士，[illegible]持其說。

從[illegible]師[illegible]博，[illegible]思[illegible]，於問難論[illegible]二十五冊，[illegible]。來頗[illegible]，[illegible]：已涉兩學，並發[illegible]緇文會[illegible]士[illegible]。[illegible]中附有[illegible]改之。「[illegible]一[illegible]」，[illegible]名念佛四大要訣，[illegible]念[illegible]成，念是[illegible]，求一心四[illegible]、[illegible]一日[illegible]精記數[illegible]散念，[illegible]、不散，[illegible]是[illegible]。[illegible]持[illegible]八[illegible]、偈曰：「稱名念動，坐[illegible]靜；捨[illegible]取靜[illegible]」。[illegible]，偈曰：「念直取[illegible]，[illegible]一想不[illegible]，只知[illegible]」[illegible]有[illegible]偈曰：「一[illegible]出，一捨[illegible]取[illegible]、彌陀[illegible]一。一心不亂只是出[illegible]散念佛名[illegible]，偈曰：「散[illegible]，一心[illegible]：捨[illegible][illegible]狂[illegible]。依此則一不可[illegible]，[illegible]可[illegible]，[illegible]不可[illegible]，四不可[illegible]散[illegible]一於[illegible]切[illegible]數持名，並持[illegible]下念而已。

世界佛教居士林林刊

了翁署

第三十一期

民廿年十月出版

講　說

太虛法師在漢口律師公會演講詞

周文淵記

今天因羅會長張會長等相邀。得以參觀貴會。並參與貴會會員新年團拜盛典。在此歡欣鼓舞之中。得與各位相聚。誠使我生無限的歡喜慶快之心。

適聞羅會長所講法與佛學的關係。在佛學之哲理中。確有法學原理。如日本法學博士覓克彥所著法學原理上。往往引用佛學。可見佛學與法學本是一貫的。諸位都是法律專家。對於法學。自然是有很深切的研究。不過法學是社會科學之一種。凡一學問。必有其根本原理。法律學的根本原理。就是法律哲學。但在中國研究各種的學術。如政治學。經濟學。法律學。以及生物心理學等一切學術。能夠從根本原理上。推求到佛學的還不多。因向來對於佛學有了錯誤的觀念。遂以為佛學是不足研究的東西。這種普通的誤會之點。在舊的觀念上。以為佛學是虛無寂滅的。非人生的。非倫理的。有了這種誤會以後。故對於代表佛教的出家僧衆。認為他們是向虛無寂滅方面去的。與人生社會無關的。其實佛教不是如此。佛法固然有時是講到空無寂滅。因為人生世界本來不全美善。所以對於其中不美不善部分。要離掉牠。要除掉牠。但是在離掉除掉之後。還要實現出美善的來。並不是只破壞就算了的。現在可以拿一種比方來講。譬如革命。是先要經過破壞的。但是他把原有各種不好的制度和現象破壞了之後。還是要建設出一種新的好的制度來。一般人初看見他破壞的過程。就以為牠是消極的。其實不然。而中國人對於佛學素有的誤會。亦是如此。到了今日。一段

人對於佛法又有了新的悞會。其一。以爲佛法與革命性是相反的。遂不顧研究佛法。殊不知事實上佛法正是革命的。然假使革命只破壞而不建設。那末亦可以說佛法不是革命的。但是革命是破壞了不好的之後。還要建設好的的。而佛法正是如此。且可以說佛法是一種澈底的革命。澈底的破壞和建設。因爲佛法是破迷而成覺的。破妄而成眞的。破染而成淨的。所以佛法是破除種種不美的不善的。來建設美的善的。而使一切人民以及衆生得到究竟安樂的。故可以說。佛法是革命的。而且是革命最澈底的。其二。以爲佛教是迷信的。因爲在社會的風俗習慣上見到一些拜神度鬼等情形。本來在這些情形上。與佛教有很大的關係。其實這不過是一般通俗的現象。絕不能拿來代表佛教。我們要研究佛之經典。方知佛教之所在。然而這種通俗的現象之發生。其原因由於中國舊時分兩種階級。其一爲讀書人。所謂讀孔孟之書。行孔孟之道。其二。爲不讀書人。如農工婦女等。以不讀書故。一切行爲無所規範。爲政者應其需要。於是有神道設敎。施行之於通俗社會。積習相沿。眞義漸失。儀式所存。遂爲近來一般稍有國民常識的人認爲迷信。而自佛法眞理上觀之。更應認爲迷信。故眞正研究佛法者。就應當把這種通俗的迷信。逐漸破除掉。旣將以上的誤會解除。才可講到佛法的法理上來。講到了佛法的法理上來。先講法字的意義。法之一字。其中本含有法律的意義。但在佛典上用這法字的意義。還較爲廣大得多。其意就是說事事物物。每一事每一物都有其自具的體性。在他的自性上各能表現其式相作用。是故凡事物皆一方面自有其體性。一方面又能表出其相用。以使人了知。由此事事物物。都叫作法。梵文中之達摩。此譯爲法。卽謂各各事物各有自體相用的意思。佛的道理。就是明了這一切法。佛梵語具云佛陀。譯言覺者。就是由不覺之中。打破種種不覺而得到究竟的覺悟。卽是對於一切法本來的眞象。皆能澈底覺悟。是名爲佛。所謂「法爾如是。」卽是在法的本相上不加一點不減一點而覺悟之。而講明之。是以佛在當日說法。自謂並未說法。誠以法

之爲法。本來如是。悟法說法。幷未稍有增加或造作。不過就其本爾者而發現之耳。猶之科學家之發明自然公例。是故佛之說法。即是對於法所覺悟的講明出來。使人皆覺悟。因我人於一切法。皆有覺悟之可能也。

以上所講。爲佛法的名義。至於佛法的內容如何。即覺悟的所知爲何。此如分開來講。甚爲繁多。一時不能窮其究竟。今就佛法的大概道理。概括而略說之。凡是一件一件的事物。把牠分開來看。或單純的。或複雜的。都是叫做法。小之一微塵。大之一世界。乃至空中包括無量星球。皆在法的範圍之中。然無論大的小的單純的或複雜的法。皆是衆緣所成。佛法謂之因緣所生。即是無論何法。皆不是單獨成功。而是很多的關係所構成。例如成一國家。必須有領土。人民。法律。制度等。外而國際間之其他各國關係。以及自然界的水。火。日光。空氣等。如是各種關係條件之結合。始能成一個國家。此乃就大者而言。小者雖一草一木必須種子水土肥料日光等始成。故知一切法無論大小，皆是由衆緣所成。由其密切的衆緣推至疏遠的衆緣。則要到推及無窮盡。而此法始獲成立。故吾人欲明了一法之究竟。勢必對於與此法有關之一切法。皆悉明瞭方可。推之其他一一法，亦復如是。是以每一法一有任何活動變化。即足以影響其他一切法。故一一法爲一切法所成。一一法又爲能成其他一切法之緣。法法相關。法爾如是。故知此理在一切法無不平等。絕非有某一特別法能生一切法。而不待他法緣成。如世所謂創造之神等等。此等在佛法斥之爲不平等因。是以佛法謂一切法入一。一攝一切法。一切事事物物。莫不如是。此理吾嘗稱一留心。對於凡一事物。皆可研究而明瞭。所謂俯拾即是者也。關於此理，吾曾於海潮音雜誌上。著有一篇現實主義以發明之。誠以一切法都是現成如此的事實如此的。一方是無我的衆緣所生成的。一方又每一法都是活動的中心。故每一法都是自由的。而一切法都能轉變其他一切的。同時其他一切法亦復如是。故知一切法。是普遍的。是平等的。是自由的。是一攝一切一遍一切的。這就是佛法上的宇宙法理。將

此法理應用到民主國家與大同社會。很是一貫相通。因這種法爾如是的法理。是由宇宙觀可以貫通到人生觀社會觀的。因一一法每一剎那都有變動、各自有其一種因果。非另有主宰者造因果於其間也。民主國家主權在人民全體。是由個個國民共同的力量。共通的關係所造成。所謂民有民治民享者。是故依此宇宙的大原理以建立民主國家。最為相宜。而建設國家者。能依此理先為心理建設。然後從事民主國家之建立。則尤為穩固不可搖動。

以上就國家言。若論及大同世界。更與佛法相合。即每一人是大同世界的獨立分子。大同世界是每一人的直接團體。即是所謂每一法都是法界的一分子。法界是每一法的總合體。法界如是。人的社會世界亦如是。再來就法理的意思。歸究到以佛法的原理來建設民主國家和大同世界的關係。略說如此。至於在座各位。都是對於法學有精深研究者。今我不過就佛法與民主國家大同世界的組織法。約略言之。曾記維摩詰經中。有一處言及維摩詰菩薩在社會上。作種種不同的人。有一次作法律家。其中有一句謂「入治政法。救護一切。」蓋任何時地。立法原意。皆係公平善意。乃有一般不明正法正理的人。往往發生強凌弱眾暴寡的流弊。是以必須有一種平正之心。以為之救濟護持。故施行法律的。應先明白是理。執持公平。救護弱小。今各位皆是法律家。皆能如是實行者。吾因現在佛教正信會講維摩經感觸及之。深以各位即是佛法之真正實行者。故特將佛法的法提出。供各位討論。（完）

中華郵政特准掛號認為新聞紙類

海潮音

THE HAI CHO YIN

要目

中華民國十九年十二月

大乘位與大乘各宗……太虛
什麼是物……太虛
現實主義……太虛
唯識的人生觀……唐大圓
由歐洲聯邦的動機說到世界聯邦的趨勢再轉到世界主義的佛化……寄塵
佛法與蒙藏……鄧夢先
對於中華佛徒旅行團的希望……寄塵
利用廟產與辦實業教育……錄中央日報
太虛大師在川說法之鱗爪……
龍樹的數學……張我軍譯述
僧品論……唐大圓
佛學與女子……释定成
太虛大師致劉甫澄軍長及川東各信佛者書……
太虛大師答李哲生先生書……
蔣特生居士致田軍長書……

第十一卷 第十一、十二期

泰縣佛教居士林經理

太虛法師在川說法之鱗爪

在文殊院講戒之第一天

不離一字，不着一字，應詳者詳，應略則略。

川省佛教會暨各叢林。禮請太虛法師。在文殊院觀堂講瑜伽戒。前日（十月二十九號）開講。僧俗聽衆五百餘人。法師所講者。爲從瑜伽師地論錄出之菩薩戒本。紀其大略如次。

何謂戒。戒是禁制義。通世出世間法。世間之法令規約。皆屬於戒。此中菩薩戒本——所明之戒則是佛所制立。教導弟子圓滿菩提必遵之道。於佛戒中又分爲二其（一）七衆戒依性別與程度

而有差異。七衆卽優婆塞。優婆夷。沙彌。沙彌尼。比丘。比丘尼。尼戒比較繁多。故於沙彌尼之上。特增室叉摩那尼一階級。預爲修習。要之。七衆戒係分類定制。各有所宜。其(二)菩薩戒。則不分部類。通於七衆。曾受此戒之比丘。卽是菩薩比丘。如是乃至優婆夷。卽是菩薩優婆夷。又菩薩戒完全公開。卽未受皈戒者。亦得與聞。關於闡明菩薩戒之經論。有梵網經。瓔珞經。優婆塞戒經。密宗之三昧耶戒。瑜伽師地論等。今所要講者。本諸瑜伽論。大致於律儀戒。攝善法戒。饒益有情戒。三者之中。注重後二。特別發揮大乘菩薩拔苦予樂之精神。須知七衆戒。是佛教建立團體之基本。菩薩戒是利生救世之寶筏。戒存則佛教存。無戒卽無佛教。以上略明戒與菩薩戒之大義。

復次釋題。「菩薩戒本」是從瑜伽師地論五分之第一分。(本地分)第十五地。(菩薩地)初持瑜伽處。第十品(戒品)中。節錄而出。以便讀誦修習。菩薩之義。詳見經論。茲不多敍。取要言之。菩薩具云菩提薩陲。菩提華言覺悟。薩陲華言有情。自初發大心自覺覺人之凡夫。直至成佛以前。皆是菩薩。戒之一名。譯自梵文。「尸羅」與「毗奈耶」。尸羅本義爲淸涼。毗奈耶爲調伏。爲止惡修善義。尸羅是明戒之體性。毗奈耶約華文意譯爲律爲戒爲律儀。是明戒之相用。至外道之惡戒。雖亦名爲戒。然嚴實言之。戒性是善。彼惡戒者。爲惡於戒。直非戒耳。故惡律儀亦名不律儀。

彌勒菩薩說。彌勒是姓。釋義是慈。故又稱慈氏。其名曰阿逸多。此云無能勝。爲釋迦牟尼菩薩弟子之上首。後繼釋迦而圓寂。與文殊師利同結集佛之大乘經律。沙門玄奘奉詔譯。在印度。凡出家修行者。通稱沙門。此土言沙門。專指佛法中出家之弟子。玄奘事蹟。具詳傳記。奉詔者。奉唐太宗及高宗詔命。翻譯梵文經論爲華言。師譯佛書千餘卷。邁越前修。功德無量。

復次釋文。分三。(初)總明勸修。(中)別明戒相。(後)一切敬受。今初。菩薩已受所應受戒。應該常常專心審諦思維。這是菩薩正當做的。這不是菩薩所當做的。無論如何誘惑。必不去做。這樣地勤懇修學。——修學不一定是讀書。凡事都須身體力行。這算眞修。——然後成就菩薩正所作業。那個業字。通於善惡及漏無漏。一事經過省察思維審慮。決定的程序。乃發勵而成業。惡業如是。善

業亦然。至於思雜念。乍起還滅。則屬於無記業。今語所云無意識的行爲是也。所以修學菩薩戒。不是瀏覽誦讀。所能成功。而當從省察做到發動。至於業的自性。即是五遍行心所中之思心所。心所非單獨起用。又必與其餘的心王心所相應以起。由是心心所。與煩惱相應。即成有漏的三業。惟善惡無記——不與煩惱相應。則成無漏善業。菩薩止所作業。即純從無漏的無漏的善業勤修也。說到業之自體。就是一個動字。但非物理的風大之動。而爲心理的思心所之動。善惡之判。治亂之分。都從此起心動念處萌芽。我輩既發菩薩心者。可不隨聞勤修哉。

佛化新聞

五戒與五常

慈雲

佛家之五戒，殺盜淫妄酒，儒家之五常，仁義禮智信，名雖不同，而其理是一，孟子曰，曰其生，不恕見其死聞其羣，不忍食其肉，故崇仁不務，在佛曰戒殺，孔子曰，臨山勿荷得，見得思義，不義而富且貴，於我如淫聚，故守義者不盜，在佛曰，盜，孔子曰，非禮勿視，非禮勿聽，非視勿善，非理勿勿，故有禮者不亂，亂故不淫，，佛曰戒淫，孔子曰言忠信，篤敬，言顧行，行節言，故誠信在不妄，信，佛自戒妄，孔子曰不爲酒困，惟酒，雖是不及亂，，故智者無骨亂酒能亂性，，故當戒酒，凡此五戒，常皆爲亦德之本，勸善懲惡，，鄉凡入聖之基，二者一義，，導有域。

華南覺音

太虛

第四期

目次

第二次參政會閉幕有感……斯陀
佛學會與佛教會……太虛
寄語香港佛教救濟難民會……大庵
怎樣做正信佛徒……大雄
爲森華行人上堂說法……筏可
爲新戒上堂說法……茂峯
俱舍頌講記……達居
救護雜憶……藏岩
學僧與體育……達靈
發菩提心……慈華
我們又多了一顆救星……幸古
僧侶救護隊解散的眞相……明言
佛教動態……記者
殿軍……編者

太虛大師語：

仰止唯佛陀，完成在人格，

人成即佛成，是名眞現實。

民國二十七年十二月一日出版

爲新戒上堂說法

茂峯

寂光常照徧河沙，萬敎含靈共一家，慘徹達磨傳佛印，釋迦於此出拈花。所謂於此者，卽是靈山會上釋迦如來妙傳心印，拈花示衆，金花迦葉頭陀，破顏微笑，當時大衆莫會，惟有迦葉頭陀，領悟佛旨。故佛云：我有涅槃妙性常住眞心光明徧照之法，今付與迦葉爲初祖，乃至二十八祖菩提達磨西來東土傳至六祖，至今二千九百餘年，究竟傳個甚麼？雖然如此，今有新戒遠涉來山求戒，三壇大戒已受初壇沙彌十戒，今再進受具足大戒，爲此植福修因，培得明慧，眞心求法，敬設大齋供發三寶，虔求妙法，福慧雙修，圓成戒品功德，卽今上堂一句又作麼生？戒體金剛心似劍，無明山碎入眞空。（完）

中華郵政特准掛號認爲新聞紙類

海潮音

THE HAI CHO YIN

要目

中華民國十九年十二月

大乘位與大乘各宗……太虛
什麼是物……太虛
現實主義……太虛
唯識的人生觀……唐大圓
由歐洲聯邦的動機說到世界聯邦的趨勢再轉到世界主義的佛化……寄塵
佛法與蒙藏……鄧夢先
對於中華佛徒旅行團的希望……寄塵
利用廟產與辦實業教育……錄中央日報
太虛大師在川說法之鱗爪……
龍樹的數學……張我軍譯述
僧品論……唐大圓
佛學與女子……釋定成
太虛大師致劉甫澄軍長及川東各信佛者書……
太虛大師答李哲生先生書……
蔣特生居士致田軍長書……

第十一卷　第十一十二期

泰縣佛教居士林經理

作聖戒條論

唐大圓

書云。唯聖罔念作狂。唯狂克念作聖。狂即現前具縛凡夫也。聖即與現前凡夫之行為一一相反者。若以凡夫所作皆是。則何必云學。若以凡夫必有所學。則作聖亦祇在轉念間。彼自暴自棄之青年。聞吾言。當翕然興起矣。余嘗以為今之青年。皆可作聖。惜無致

三．在院或出外。不許有不可對人言之行為……身業之聖戒

以上所說三戒。為持身涉世所應遵之目的。將達此目的。尤在施種種方便善巧之手段。即每日整理書室。洒掃佛殿。禮拜供養。梵誦鈔書寫經。乃至入孝出弟。汎愛親仁等。人或以為迷信迂闊。其實作聖之功。全在此等。俗愚無知。妄談顛倒。雖舉世非之而不顧。方是卓然不拔之大人。否則皆眇乎小矣。烏足道哉。

大圓十年以來。方行九域。專欲為國家造致太平之人材。今歲倦歸發晦。猶有十數青年相從問學。不得已令同住覺國學院。朝暮

者。茲量為製聖戒三條。持之為標準。以讀一切書。修一切學。則大地皆聖人矣。

一．每日省察。不起一惡念邪念…………意業之聖戒

二．羣居終日。不許聞一妄語惡聲…………口業之聖戒

必共課誦。以融通眞俗。而植作聖之基本。非所以講學也。亦不忍捨一一眾生。聊復爾爾。記曰。禮有來學而無往教。今定三五年內。不出外往教。有來學者。亦復不拒。自行束修以上。膳費月五元。汽車交通。赤縣神州。皆庭戶矣。通訊處湖南武岡石下江轉覺國學院。

復說頌曰。

勿以善小而不為。勿以惡小而為之。不要緊三字。誤盡天下事。
人有不為也。然後可以有為。戒之哉。勉之哉。

主編　佛學半月刊社
社址及發行所　上海膠州路二〇號　佛學書局內　電話三五五二四號

佛學半月刊

葉恭綽題

第一六〇期
民國廿七年七月一日出版

梵網經菩薩戒本彙解序

持松

李圓淨居士，近將智者大師梵網經義疏，及蓮池大師戒疏發隱。蕅益大師梵網合註。本爲一編。並採擇弘相之緊要者，配列爲表。訂成。題曰彙解。余方欣然而爲之序。乃有儕揚於余曰。今人有謂梵網非佛說而爲什師所僞撰者。余曰。金剛光明寶戒。爲諸佛心地。縱爲什師自說。又何傷於戒法之本體也哉。今之學者往往自偏蔽見。漫言疑僞。謂某經不足信。某書不足憑。有謂五常三世無其事無其人者。而殷墟甲骨已爲之反證矣。是則本爲示其博。而適以見其陋也。治外學然。治內典者亦然。如謂楞嚴爲房融所托。起信爲賢首所撰。今之云梵網爲什師所僞者。乃職衛扶桑之如是唱。國人之隨是而和已。豈權有所據而言耶。況學貴得本。理務得真。比之修齊治平之學。但論其治國之本是否出於齊家。乃至致知之道是否在於格物。而不必詰論其言之是否出於孔子者也。昔有以楞嚴僞求決於蓮池大師者。師云縱使他人能說此理。吾亦尊之爲佛語也。梵網亦然。但論其金剛光明寶戒是否爲一切佛本源一切菩薩本源佛性種子。而不必問其言之出於佛抑什師之口也。中土千百年來。其發明戒法南山一宗。梵網較爲詳備。獨大乘菩薩之尸羅波羅蜜散在諸經。而乏纂輯成類之者。今諸方之賴以開其戒境。教授新學菩薩而延續其慧命者。唯此梵網一經而已。焉能以一二附和狂解之流。遂忘其所學哉。問者釋然而退。余以圓淨居士所輯者。法遵古疏。表參新式。繁簡得中。結構清晰。即信手翻閱。亦無義不抉。無旨不顯。使學者不必考之他書。質之師友。而於心地戒品了然如示諸掌上。其翊贊法門之功。嘉惠來學之益。非算數譬喻可及也。故樂爲序之。

中華民國二十七年歲在著雍攝提格皋月望日持松沙門密林書於人我我人之齋

佛學半月刊

第一二八期
第六卷
第十一號
中華民國二十五年六月一日出版

丙子息災法會特刊

第三號

目錄

▲丙子息災法會特刊第三號目錄
菩提戒根本罪頌
菩薩戒二十頌
尊勝法略說
菩提道次第攝修念誦略法
能海講菩提道次第六波羅密章
隨錄
丙子息災法會法事一覽

▲本期要目
專件：儒者學佛考（續）
禪淨抉疑
記述：青島善導寺碑記
老泗佛顯化記
述房和慧業公轉世事
佛學因緣記　二首
文錄：補燈錄序
六通寺念佛記
菩提正道菩薩戒論後序
重印地藏經科注序
居士林圖書館募請龍藏啓
佛學答問：九則
醫藥答問：三則
消息：二十一則
雜載：答檳城佛學院李院長函
關於彌勒道場之談話
擬設佛教醫院議
與胞兄轉軒書
致法權和尚函
致佛化推行社函
遊三汶埠記
瑣錄：一則

本刊全年定價　國內及日本朝鮮連郵五角　香港澳門八角六分郵費各國一元六角

菩提正道菩薩戒論後序

密林

近時中土之言戒學者，不曰宗南山。卽曰宗寶華。夫南山寶華。宗發無德者也，故其詳於四分而遺於瑜伽等之大乘增上戒學也宜矣。雖曰來時俗和訟。皆三壇同稟。然其頗以圓具者。亦不過梵網一經而已。梵網經自什師誦出而後，諸大德爭相訓釋。遵行頗遍。邇來藏衞扶桑諸學者。疑爲僞造。國人從而和之者。亦不乏其徒。今姑置眞僞於不論。但綜覈輕重之文。其不能盡大乘之制教也。彰彰明甚。雖然。此不足爲南山病。亦不足爲什師病也。何者。蓋南山作羯磨行事等疏時。而奘師之瑜伽諸本。尚未譯成。旣無譯言。何可準遡。寶華固祖述南山者也。什師亦隨意而誦者也。烏足病哉。今觀夫宗喀巴大師菩提正道菩薩戒論出。而瑜伽學集等所陳戒相。又覺未足。而後知戒海無涯。固不可以江河限。亦不可遽以江湖析也。頃者住心居士湯君。膺菩提學會之請。新譯此論。嘉惠後學。湯君以入世將軍之身。作出世丈夫之事。該通顯密。淹貫聲明。對于藏典。尤所深閑。其所翻譯。當爲詳要。斯舉豈獨戒法之幸。抑亦此土未來祖師之神通乘也。書成。問序于余。余恐後世持南山之說者。將以限量心固封而不知習。又恐續斯論者。以限量心輕議南山之陋。故特舉而出之。使持戒修行之士。泯限量之習。速求多聞。屏部類之諍。勿輕小善。共依別解脫。永捨他勝處。乃不負宗喀巴大師造論之悲心。而以副菩提學會翻譯之宏願也。至于此論內容之殊勝。翻譯之緣起。與夫校勘助譯之姓氏已於他序見之。不復贅述。丙子孟春。師奘沙門密林書於卽入居。

覺訊

第八卷　第二期



本期要目

和農民佛教徒談總路綫……編者
將餘糧賣給國家（漫畫）……宗　賢
建設幸福繁榮的新西藏（畫刊）
西藏最雄偉的建築——拉薩布達拉宮
日喀則的札什倫布寺
江孜八角寺的八角塔
拉薩布達拉宮後景
略談在家戒學……陸淵雷
禪海一滴（續完）……無　知
關於參禪的幾個問題……徐恒志
歸依三寶始終學修攝要頌淺解（四續）……能海上師造，倪正和敬解
中國佛教經典翻譯史序說（中）……參　話
課餘隨筆……鄭頌英
臨濟佛教徒將餘糧賣給國家……張仁甫
鄞東天童寺出現一片新氣象……陸和錦
緬甸佛教徒擁護五大國簽訂和平公約

青少年

本刊第二次譯文競賽
少年部，讓你更壯大吧！……寶林
佛青少年部同志們積極參加普選運動
大智文殊師利菩薩（寺院巡禮之七）……聞妙
佛青少年部五四年次第修習計劃

總八十六號　一九五四年（佛曆二五一九年）二月十日　上海市佛教青年會發行

略說在家戒學

陸淵雷



很想說一些止觀方法，就是怎樣入定的方法。可是大家知道佛法是戒定慧三學，由戒生定，由定發慧。如果不先學戒，而逕自學定，事實上是很難得定的。因此，先略說一些戒學。依照佛教規矩，在家人不得閱讀出家人的比丘戒、比丘尼戒。閱讀都不許可。何況談說研究！再說，不慧的一知半解寫到佛學雜誌上，只能供養初機，作爲入門方便；決不敢獻揣於緇素大德，故只略說在家的戒律。

現在要略說的是八戒、五戒和菩薩戒三種。此中八戒、五戒名別解脫律儀，或稱別解脫戒，也就是菩薩戒的一部份而稱律儀戒。是修定所必須受持，必須清淨不犯；萬一犯了，也必須懺悔還淨；他那「定」纔修得起來，纔有「入定」的希望。因此，八戒五戒也就是這篇文字的主要部份。

不慧過去在本刊上寫的文字，都用普通名詞和語體文，竭力避免法相名詞和佛書文調，目的是使一般讀者尤其是青少年同志們容易瞭解。現在一般讀者同志都要進一步加強學習了。不慧這篇文字就隨處引用經論正文，寧可加以解釋或白話翻譯，使讀者們由此漸能自讀三藏大文，成就聞所成慧；料想讀者們一定同意的。

先引俱舍論，說明別解脫律儀有那幾種，也就說明了五戒八戒是別解脫律儀。俱舍論第十四卷云：「別解脫律儀相，差別有八。一、苾芻律儀，二、苾芻尼律儀，三、正學律儀，四、勤策律儀，五、勤策女律儀，六、近事律儀，七、近事女律儀，八、近住律儀。如是八種律儀相差別，總名第一別解脫律儀。」順便先將玄奘法師譯法相諸論所常用的名詞略加解釋。這裏的「相」就是易見易知的外表狀況，例如「名目」、「形式」等等。「差別」就是區分或分析或同中別異等意義。近住律儀就是八戒，也就是八關齋戒。近事律儀與近事女律儀都是五戒。勤策與勤策女就是沙彌與沙彌尼。正學也稱做正學女，有些經論上音譯爲式叉摩拏。沙彌尼將進一步受苾芻尼戒時，依圓滿的規矩，應從十八歲到二十歲先受持二年正學女戒，以觀察她是不是能堅持獨身修學。正學女戒就是在五戒上加過午不食一項。說到這裏，已說明了八戒五戒是別解脫律儀。但所引論文的末句「總名第一別解脫律儀」，讀者對第一兩字或有些疑異吧？這是俱舍論有上下文的關係。它的上文說律儀有三種，即別解脫律儀、靜慮生律儀、道生律儀。別解脫律儀在次第中居第一，這就是「第一」兩字的來由。靜慮生律儀與道生律儀就是「定共戒」與「道共戒」。定共戒於得定時與定俱得，道共戒於得果時與果俱得，不像別解脫戒由授受而得。例如修定得初靜慮定，同時也得了初靜慮的定共戒；得第四靜慮定同時也得第四靜慮的定共戒；修道得預流果同時也得預流道共戒，得阿羅漢果同時也得阿羅漢道共戒。倘或學修了一輩子不得定不得果，也就一輩子不得定共戒道共戒。惟有別解脫戒，只要如法羯磨，正式經過受戒儀式，就隨時隨地可以得戒。上文劈頭就說明一定一須由戒而生，就是由別解脫戒而生；將來有機會，再說明「果」須由定中修成。所以，我們在家人如果不受持八戒五戒，就不能得定；不得定也不能得果。這證明了戒學是佛學的最初第一重要部份，譬如我們國家的建設必須從重工業做起，我們學佛也必須從別解脫戒做起。

有幾位同志或許這樣想：「別解脫戒都是小乘聲聞戒，四果也是小乘聲聞果。我們要做大乘菩薩，只該受菩薩戒，修六度四攝直至無上菩提。我們不屑受聲聞戒，也不屑得聲聞果。」這話果然有理，無可批駁，釋尊住世時也曾一再訶斥聲聞安於小乘。但是釋尊沒有指示聲聞弟子須吐棄聲聞戒和聲聞道，釋尊自己也現苾芻相，守苾芻戒無少違犯。可知釋尊所訶斥的是聲聞自修自了的志願，對他們的嚴持戒律，則予以表揚和策勵。反之，修大乘法的人，如果祇顧利他，不作持戒修定的功夫，那末他的福德雖然廣大，煩惱却無從斷除，智慧也較難生起，如何一蹴可幾無上菩提呢？請閱法相宗諸經論，處處揭櫫「大乘」，却處處把別解脫戒聲聞四果詳細說明，以教讀者。可見彌勒無著等諸大菩薩學修之法，並不吐棄聲聞法，但同時不捨菩提心而已。

近住律儀不分男女同是八戒，近事和近事女律儀同是五戒，勤策和勤策女律儀同是十戒，正學律儀六戒，這些都是沒有諍論的。苾芻和苾芻尼律儀就不是這樣了。中國內地通行的四分律，苾芻是二百五十戒，苾芻尼三百四十八戒。我們知道西藏所行苾芻二百五十三戒，苾芻尼三百六十四戒。藏律宗一切有部；或云即華文藏之十誦律；戒條已多於內地。藥師經說苾芻尼五百戒，竟與中國現所通行的大不同。俱舍論更有不同，論云：「離苾芻律儀，無別苾芻尼律儀。離勤策律儀，無別正學勤策女律儀。離近事律儀，無別近事女律儀。」就是因此「別解脫律儀雖有八名，實體唯四，」一是苾芻、勤策、近事、近住四種律儀。正學律

儀包括於勤策律儀中，條數非但不多於——而且少於勤策律儀。四種律儀從勤策以下三種皆男女同數，女戒絕不多於男戒。依此類推，那末俱舍論的苾芻尼戒條也應不多於苾芻，而應該是一樣的。可是我們知道苾芻尼戒遠多於苾芻戒。這一點不甚搞不明白，只好姑置不論。

現在要說八戒五戒的戒相（戒條）了，也順便說明了八戒五戒在全部別解脫律儀中居於何等地位。俱舍論又云：「應知此中，依四遠離，立四律儀。謂受離五所應遠離，安立第一近事律儀。何等名為五所應離？一者殺生，二、不與取，三、欲邪行，四、虛誑語，五、飲諸酒。若受離八所應遠離，安立第二近住律儀。何等名為八所應離？一者殺生，二不與取，三非梵行，四虛誑語，五飲諸酒，六塗飾香鬘、舞歌觀聽，七眠坐高廣嚴麗牀座，八非時食。若受離十所應離，安立第三勤策律儀。何等名為十所應離？謂於前八塗飾香鬘舞歌觀聽開為二種，復加受畜金銀等寶以為第十。若受離一切應離身語業，安立第四苾芻律儀。」這一段文中的「離」和「遠離」是一事，視文句所宜以擇用。文句宜用一字就用離字，文句宜用二字時就用遠離兩字。離些什麼？一般的說，是離欲，離惡不善法。俱舍論這裏具體的說，是離「應離身語業」。身語意三門各有其業，今但離身語的不善業，並不是意業不須離；離意業是定學的功德，戒學只防護身語二業。這一點請注意記住，下文再有說明。此文的戒相從「離所應離者」說，所以殺生戒是教我們不殺生，不與取戒是教我們不「不與取」，乃至受畜金銀等寶戒是教沙彌們不受畜金銀等寶。「不」就是「離」的意思。俱舍論文因既已說了「離幾所應離」，故下文都省去「不」字。「不與取」就是說「他人所有而不是給與我的財物，我自動地順手取了」，老實說就是偷盜。玄奘法師的新譯皆作「不與取」，奘師以前的舊譯則譯作偷盜。「欲邪行」是指自家夫婦以外的性欲行為。若是自己夫婦，雖是「欲行」，卻不算「邪行」。欲邪行戒舊譯多作「婬欲」。近住戒中的「非梵行」則包括對任何人的性欲行為，雖自己夫婦也不許。梵是清淨的意思，色界初禪天名梵天，因為梵天眾沒有性欲，所以稱斷欲為梵行，稱性欲為非梵行。「飲諸酒」有一個「諸」字，就是說非但不飲酒，其他類於酒而足以使人迷醉的飲料皆不許飲。「塗飾香鬘」即「塗香飾鬘」，謂用香粉香油塗抹頭髮、面部或身體，用花鬘作妝飾品。推此意，則受八戒之日，香皂及香的牙膏牙粉等皆不可用，妝有花邊及顏色鮮艷的衣服皆不可穿。「舞歌觀聽」謂遇到舞蹈歌樂時故意觀聽。若非故意，而舞後偶然入目即過目不視，歌聲偶然入耳即充耳不聽，都不犯戒。推此意，則受八戒之日，一切演劇電影都不可看。「食非時食」，謂中午以後天明以前進食，這就是通常所謂「過午不食」。

驟然見了八戒五戒的戒相，八戒戒條多了三條；又變「欲邪行」為「非梵行」，更其嚴格；似乎比五戒殊勝。其實不然。五戒受了之後是一輩子（盡形壽）的事。八戒戒相雖較多，非梵行雖較嚴格，但持戒的時間只有一晝夜。由於持戒的久暫懸殊，五戒較八戒殊勝。俱舍論四種律儀的次第依戒相由少而多，不是由劣而勝。上面引的別解脫律儀乃先勝後劣，故苾芻律儀第一，近住律儀在近事之後居於最末，也就可想見了。這裏，再引無著菩薩集論的文句來說明五戒勝於八戒的道理。

集論第五卷云：「依止何等補特伽羅建立出家律儀？依能修行、遠離惡行、遠離欲行補特伽羅。依止何等補特伽羅建立鄔波索迦、鄔波斯迦律儀？依能盡壽遠離惡行、不遠離欲行補特伽羅。依止何等補特伽羅建立近住律儀？依止不能遠離惡行及不能遠離欲行補特伽羅。」「補特伽羅」是梵文的譯音，舊譯作人，或作衆生。奘師所以用音譯，因為補特伽羅的本義是「數取趣」，意思是數數往取諸趣，就是從無始以來流轉生死的意思；如果譯為「數取趣」，中國人讀了會不知其就是指人；若如舊譯，又脫離了數取趣本義；因此不得已而音譯之。奘師所譯，凡眾生關涉佛法時，自不信佛法的異生性，直至諸漏已盡、尚未捨報的大阿羅漢，都稱補特伽羅。鄔波索迦鄔波斯迦舊譯優婆塞優婆夷，就是近事男與近事女，出家律儀就是俱舍四律儀中的苾芻律儀與勤策律儀。鄔波索迦鄔波斯迦律儀就是四律儀的近事律儀。能修行又能遠離惡行與欲行的補特伽羅當然最勝。能終身遠離惡行而不能遠離欲行的補特伽羅次之；雖不能離欲行，卻能離欲邪行；雖不能全心全力修行如出家人，但未必全不修行，故次之。至惡行欲行兩不能離，當然談不上修行了；這種補特伽羅最可悲憫。但佛世尊慈悲，終想普度一切有情，不遺任何補特伽羅，因此方便勸誘，令一晝夜受持八戒，植少許善根，使他們漸能遠離漸能修行。由於所依補特伽羅的勝劣，可以知道五戒不劣於八戒。俱舍論解釋近住律儀說：「如是律儀或名長養，長養薄少善根有情，令其善根漸增多故。如有言：由此能長養，自他善淨心。是故薄伽梵說此名長養。」這裏所說薄少善根有情，就是集論所謂不能遠離惡行及不能遠離欲行補特伽羅的意思。

近住律儀雖是最低別解脫律儀，但讀者萬不可因此輕視，反之，當歡欣鼓舞，作希有難遇之想。為什麼呢？因其功德之大，難以盡說故。將說八戒五戒功德，最好先說什麼叫「別解脫」，什麼叫「律儀」。（未完待續）

覺　訊

第八卷　第三期



本期要目

紀念「三八」婦女節……盧秀清
為了祖國，為了和平（公債宣傳詩）……初
種好因，得好果（公債宣傳畫）……竹
東南第一大寺——清淨莊嚴的天童道場（畫刊）
天童寺僧衆們愉快地參加勞動生產
天童寺的古山門
天童寺小白嶺的五佛塔
天童寺的羅漢堂
略說在家戒學（一續）……陸淵雷
淨土宗的歷史（淨土十講之十）……念淨
歸依三寶始終學修攝要頌淺解（五續）……能海上師造、倪正和敬解
中國佛教經典翻譯史序說（下）……參話
慈悲心和情感……言竟
課餘隨筆……郭頌美
也談關於參禪的幾個問題……張逞
泉州大開元寺氣象煥然一新……王爰范

青少年

培養讀經的能力……寶亮
我們的星期日……胡普
在佛法的滋養中……羅世欽
大悲觀世音普賢（寺院巡禮七續）……開妙
佛青少年部同志們踴躍購買建設公債

總八十七號　一九五四年（佛曆二五一九年）三月十[illegible]日　上海市佛教青年會發行

略說在家戒學（二）

[illegible]雷

一、別解脫和根本教理

甲、四聖諦



要了解什麼是別解脫，就得說到佛教的根本教理了。釋迦世尊由其無上正等正覺，如實知見「世間是苦」；這就是四聖諦中的苦諦。世間差別有二，就是有情世間與器世間。有情世間就是天、人、畜生、餓鬼、地獄等五趣（阿修羅屬鬼趣攝）。器世間就是欲、色、無色三界。五趣苦有情與三界苦器由什麼原因造成的呢？這些都是由於有情過去生中的「業」所造成；業又由於煩惱所造成。反過來說，煩惱以貪瞋癡爲根本，通過身語意而成種種造作；這些造作使有情自己感得苦果報的一種力量，就叫業。因此，煩惱和業是互爲因果的。有情也造作善業而感樂果報，但是人天有漏之業，樂罷仍然是苦。業煩惱的力量非但造成有情世間與器世間，又把有情強力管制在器世間中，使不得脫離。有情與器世間分不開的關繫，佛書中用「結」「縛」「繫」等等名詞來說明，其實也是指業和煩惱。因此，業和煩惱是苦的原因，而成爲四諦中的集諦。苦的眞正原因既然是煩惱，那麼，徹底解決苦的唯一辦法，就是消滅煩惱，所謂「斷煩惱」。煩惱既斷，得到一種安穩、寂靜、自在、無礙的境界，就是所謂「涅槃」，也就是四諦中的滅諦。斷煩惱的正常有效方法，就是佛教中的學修方法，戒定慧等等；也就是四聖諦中的道諦。

乙、業力

以上所說，是釋迦世尊指示我們認識這個世間的殊勝智見，是世尊領導我們對治這個世間的辨分別慧。這中間有一個節環，就是輪廻因果；我們凡夫俗眼是看不見的。可是得有天眼的人，無論是佛弟子或是外道，都能多少見到，不但是聖者能見。多少聰明人只因看不見這一道節環，就把佛法武斷爲迷信。尤其是科學家，費很長時間和很多精神學成了一門科學，費得生平做了無數實驗，從來不曾發現類似輪廻果報的影像，於是「迷信！迷信！」尤其訶斥得有勁。我常常這樣說：「科學所尚未發現的事物多得很。現在的科學雖然不能證明輪廻果報的存在，但也不能證明它沒有。在未能證明沒有的情況之下便斷定它沒有，所取的態度就不很科學。」其實我們爲什麼不能親見輪廻果報，也是我們的業力使然；由於這一個「不親見」，接連下去就是不信，就遮斷了「解脫」之路。這不是業力是什麼？

丙、煩惱

以上說明了世間的苦是業所造成，業又由煩惱通過了身語意所造成。我們要拔除苦，就必須消滅煩惱。眞的，煩惱是我們勢不兩立的敵人，它從無始以來給我們製造純大苦蘊。可是我們一向不知道煩惱是敵人，卻一切順從煩惱而行事，這就叫「顚倒」；正像匪幫政府一切順從美帝行事一樣。釋迦世尊出世，教我們認清了敵人是煩惱；我們必須「斷煩惱」，也像我們必須抗美援朝一樣。我們抗美不須要消滅美帝，只要美帝不侵略不發動戰爭，我們願意和他們公平互助地同時存在，因爲我們的政策一向是和平不是侵略。至於斷煩惱則更進一步，不把煩惱消滅是不可以歇手的。否則煩惱種子發起「現行」時，能把我們先前所學修的功德一旦銷燬無餘，仍然是一堆純大苦蘊。煩惱消滅時，我們才得「解脫」而自由「自在」。因此之故，斷煩惱成爲佛教基本乘(所謂小乘)中的主要任務。如果無視這一段任務，不做這一段功夫，自以爲是地去做菩薩；做來做去，只是一位「結縛（不解脫）菩薩」或「無自在菩薩」；度起衆生來，仍然礙手礙脚，還有反被拖入苦海的危險。

二、別解脫釋名

甲、法相論文的解釋

別解脫戒就是斷煩惱的第一門主要功課。以下引法相論文釋「別解脫」。此中解脫二字易曉，其難知而須要解釋的是「別」字。集異門論十七卷云：「云何別解脫？謂諸如來、應供、正等覺、廣說乃至佛、薄伽梵、自知自見，爲諸苾芻半月半月常所宣說別解脫契經，是名別解脫。」諸如來以下至薄伽梵，意思是全舉如來的十種名號；這是造論的舍利弗爲了恭敬說戒的諸佛而稱呼的。云「諸如來」，表明過去諸佛多半月半月說戒，不但釋尊一人重視戒律。云「自知自見」，明戒律是諸佛由其無上正等正覺中自知自見，都是金口自說，不是賢聖弟子所能造作的。半月半月說戒是諸如來不約而同的羯磨規例，也就是所謂「布薩」。現在的叢林多不舉行半月半月說戒的羯磨，就是律宗的叢林也不知還有沒有在舉行的？戒學不修，難怪聖教日漸衰落。我們想重振佛法，非依戒依教修行不可。案瑜伽師地論八十五卷亦稱述別解脫契經，則別解脫乃經名。而華文藏中未見。（上）能（下）海老上師所譯「律海

心要」云：「別解脫戒經卽律四阿含與他同類之經論也。」蓋西藏有傳譯本。其他經典佛只說一次，沒有聽到有重說的，獨別解脫經每半月宣說一次，這也可以想見諸佛是怎樣重視戒學啊！

集異門論接着又云：「問：何緣說此名別解脫？答：最勝者法，由此爲門，此爲上首，此爲初緣，別行別住。由斯故立別解脫名。」經律論三藏稱法寶。「最勝者法」，就是說別解脫經在法寶中是最勝，也就是說別解脫戒在佛法中爲最勝。「爲門爲上首爲初緣」都是說明它是學佛者第一最要的功課。「別行別住」是舍利弗尊者解釋別解脫的「別」字，但其意義不容易肯定。今從上文「最勝者法」至「此爲初緣」四句看來，大概是說，這部經比較其他的經特爲殊勝，所以其他經典說過一遍之後，佛不再說；雖然大般若經佛也前後重複說了六遍，然而文有詳略，不是完全一樣的；而且其他的經都是佛滅度後，阿難陀尊者以其多聞憶念所結集，祇有別解脫契經因爲是佛半月半月所宣說，佛弟子都「耳熟能詳」，因此與他經「各別奉行，各別供養」的嗎？如果別行別住的意義是這樣的，那末，這和法相宗的說法，意義是不相同的。

法相宗的大師，玄奘法師的大弟子，窺基法師所著的法苑義林，金陵刻本第九卷表無表色章云：「別別防非，名之爲別。能防所防，皆得別稱。戒卽解脫，解脫惡故。別別解脫，別屬所防，依士釋也。別卽解脫，別屬能防，持業釋也。」

這一段文在法相書中本甚通常。但對初學佛的，仍須用白話翻譯一下；譯曰：

「各別地防止各種惡或不善(非)的言行，這叫做別。主動的能防方面，就是戒條；被動的所防方面，就是受戒人；這兩方面皆得別字作名稱（以上釋別）。戒條就是解脫，因爲受了某幾條戒就可解脫過去無量劫來所造的某幾種惡業（以上釋解脫）。現在把「別解脫」三字合起來，分作兩方面來解釋：一、各別各別地解脫。這個各別是指所防，就是從被防止一方面的受戒人（士）而釋。二、各別的戒條就是解脫，這個各別是指能防，就是從能防止一方面的戒條業用（持業）而釋。」

翻譯完了，讓我再加一些申說。戒條是防非的武器，故爲能防。由戒條防閑受戒人的爲「非」作歹，故受戒人爲所防。「能所」二方面，佛學中幾於處處用到，而能所二方往往和我們的一般概念相反；例如以戒防非，一般概念常認受戒人爲主動的能防，戒所禁的非或歹是所防。可是仔細一想，就知道這種概念是不對的。因爲非或歹是無生命無情感的，它們自己不能造作出自己來；若去防它們，豈不成了癡漢？非或歹是人造作出來，故防了人使不造非，纔能達到防非的目的；因此受戒人爲所防。以上申說了能所。以下申說「依士釋」和「持業釋」：受戒的人因所受的戒有苾芻、苾芻尼戒，沙彌戒、五戒、八戒等各別的解脫其惡的不同，卽在受同一種戒的人中，亦隨其持戒的淨嚴程度，而解脫有遲有速有圓滿有不圓滿。這都是受戒的人而各別有解脫，故爲依士釋。受苾芻、苾芻尼的具足戒的，解脫一切惡；受沙彌戒的，解脫十種惡，受五戒的解脫五種惡。受五戒有全受的，也有祇受一戒、二戒、三戒或全受的（下文別有說明），因此所解脫的也有一種惡、二種惡，以至五種惡的區別。這都是因戒條而解脫各別不同的惡，故爲持業釋。總括義林章之意，別解脫的別謂「別別」，而別又含二義，一指所防的補特伽羅(士)，二指能防的戒條。

持業釋依士釋爲「六合釋」的二種，乃法相宗依據梵文而解釋諸「法」名義的方法。諸法，有一義成名的，那就無須解釋，例如佛就是佛，法或借就是法或借，戒就是戒，這都以自體之義爲名，不須釋；又如菩提雖兩字，仍是一義之名，其義卽覺；解脫兩字亦是一義之名，皆無須解釋。其有二義成名的，在各別解釋二義以後，再須合而釋之。例如「菩薩」具稱菩提薩埵，二義成名，名各兩字，「菩提」釋覺，薩埵釋有情；合而釋之，可爲「能覺的有情」，亦可爲「能覺悟諸有情者」，其釋不一。別解脫亦是別與解脫二義成名，別與解脫已譯華文，不須別別釋；其合釋則有「持業」「依士」二種。二義成名諸法，合釋共有六種，餘四種爲有財、相違、鄰近、帶數，名「六合釋」。此中委悉，關涉梵文及奘師翻譯方法，我祇粗知大略吧了。

乙、俱舍的解釋

俱舍論說別解脫云：「謂受戒時初表無表，別別棄捨種種惡故。依初別解，立別解脫名。……故初剎那名別解脫，亦得名曰別解律儀。……從第二念乃至未捨，不名別解脫，名別解律儀。」這是以「別別」解「別」，以「棄捨種種惡」解釋解脫，與義林同。因此別解脫亦可分爲依士、持業二種義釋。此俱舍義林的解釋，較集異門論爲具體，是今世法相學者所公認的。

俱舍此文的「表無表」須加說明。表無表謂表色及無表色。表色謂身業與語業，無表謂意業及律儀戒。因此法苑義林於專論「表無表之章，以「表無表色」爲名。義林云：「表謂表示。表自內心，示於他故。」「表色」表示，他人可以見聞，故名表色。」身業語業心所含，外無表示，他人莫知，故名無表色。我們在學習會小組中，領導者常鼓勵我們大膽暴露思想；

（轉入第十二版）

略說在家戒學（自第五版轉來）

陸淵雷

這就因爲思想是意業無表，領導者無從知道；所以要我們通過語業表色而表示出來。意業無表已說明了，繼續應說戒體無表。我們遇到一位不甚熟悉的佛教徒，不能知道他曾否受戒。反過來說，那人也不能知道我受不受戒。總而言之，兩個生疏的人，彼此不能見聞覺知對方有沒有戒體，除非要求暴露。這就說明了戒體是無表。

表無表已明白了。爲什麼加個色字而稱表色無表色呢？這個答覆關涉的就多而大了。簡單地說，人人執著有一個「我」，由這一點無明而發生無邊的欲與惡不善法；就是說，有利於我或和我同願者拚命追求，不利於我或和我相違者拚命破壞。由此等欲惡不善法而流轉受苦。然而釋迦世尊由於正知正見，看清楚宇宙間實在沒有什麼「我」的存在，人們「我呀我」地胡搞，不過是一種幻妄顛倒之見。由此倒見而造出無量惡業，招徠無邊苦果，是極可悲憫的事。因此他大聲疾呼，教導我們打破「我執」；所以佛常常說「一切法無我」。一切法意思就是指宇宙間。但宇宙是空洞的、抽象的，人們都現見儼然有一個我，都現覺燦然有調皮伶俐的知識從我內心裏發出；倘向他們說宇宙間無我，就會疑心空空洞洞的宇宙間當然沒有我，萬象森然的世界上乃確然有個我存在。爲預防這樣的誤會，佛故說一切法，不說宇宙間。形形式式的事或物，無論眞的假的好的壞的，佛書中總稱爲法。所以一切法的意義就相當於宇宙間。佛書自釋一切法有些什麼法；法蘊足論引契經，以「十二處」攝一切法；頌揚聖教論的開首，及百法明門論等，以「五種法」攝一切法。攝就是包括的意思。其實，五蘊十八界等皆所以攝一切法，皆是爲說明「無我」而施設建立的。

五種法又是什麼？一、心法，二、心所有法，三、色法，四、心不相應行法，五、無爲法。今嫌開文太多，只說色法，不說其他四法吧。色法包括地水火風四大，眼耳鼻舌身前五根，色聲香味觸前五塵，及「法處所攝色」。色法也就是五蘊中的色蘊。此中法處所攝色就是無表色，因爲沒有方法可以表示的意業及戒體，不是四大，不是前五根，都很明白，不用說的；也不是前五塵，因爲色等五塵是眼等五根各別所緣之境，而無表則五根都所緣不到，只有意根能緣，因此攝於十二處的法處，又名「法處所攝色」。無表色雖然不可見，只是凡夫不可見；得有天眼通他心通的賢聖就能知能見。五法五蘊十二處十八界，以及表無表色等，都是對我們凡夫說的，這一點也須了解。（待續）

覺訊

第八卷　第四期



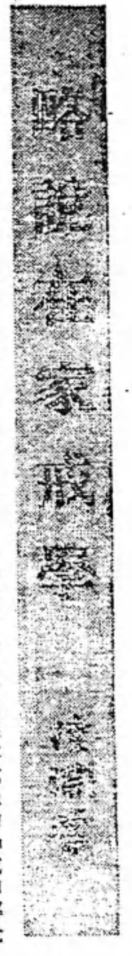
本期要目

中國佛教徒對和平的主張……巨贊、趙樸初
粉碎美帝利用佛教的新陰謀……編者
亞洲佛教徒在爲爭取和平民主而鬥爭（專刊）
世界佛教徒日本聯盟常務理事中山理理等捧着中國烈士的靈骨在塘沽登岸
日本佛教聯合會等團體舉行遺骨送別會
錫蘭達馬拉塔納法師和中國部喇嘛
北京佛教徒向亞洲和平會議獻旗
略說在家戒學（二續）……陸淵雷
關於心性問題的討論……陳一心
「修習止觀坐禪法要」聽講記……申寶林
功德和福德……蓮首
歸依三寶始終學修攝要頌淺解（六續）……能海上師述、但正和敬解
課餘隨筆……鄭頌英
魯迅先生和佛教的因緣……大木
把青春獻給祖國和人民……張金炎
感謝政府對佛教徒的照顧……王如有

★佛教青年★

學習和貫徹國家總路綫……寅亮
三歸依的意義……徐俊志
我對於動中修的體會……孫華
大願地藏菩薩（寺院巡禮九續）……閔妙
在共同願力的基礎上……世欽

總八十八號　一九五四年（佛曆二五一九年）四月十日　上海市佛教青年會發行



戒體無表色的功能



上兩期說了一大篇表無表色，文字浪費麼？不浪費。因爲上面所引俱舍論的文中「謂受戒時初表無表別別棄捨種種惡故」，這幾句非常緊要。從這幾句話，看出受戒的功能極大。受了戒之後，一般說「已經得戒了」。諸位請想一想：戒既是遠離惡法或不善法，那麼，就像戒煙、戒酒的戒一樣。抽煙喝酒的人，戒了酒，戒了煙，不曾聽他們說「我得戒了」。惟有佛教徒受了殺生等戒，說起「得戒」來。戒又不是什麼具體的東西，請問怎樣去得它呢？對於這問題，佛教經論中例如俱舍論，已經作了答覆。是這樣的：就爲了戒不是具體的東西，所以當要受戒；於受戒時，由身業語業造成表色，由意業造成無表色。表無表既屬色法，在佛學中就認爲和具體東西一樣的東西。把這表色無表色代表戒，戒也就成了具體東西，而可以「得」了。所以，倘使有人問「得戒得了些什麼」？乾脆可以回答「是得了表、無表色」。現在先把俱舍論的原文解釋清楚了，再說無表色的功能。

俱舍原文就是說：當受戒儀式前半節時，受戒人有合掌、經行、頂禮、長跪等等的身業表色；又有念誦佛菩薩聖號、啓請和尚阿闍梨、讚願文、與和尚阿闍梨問答等等的語業表色；又有尊前決心受戒、企望趨求，當時誠懇祈請、歡欣踴躍等等的意業無表色。由此表無表色的業力，把無始以來常所造作、常被結縛的種種惡法，就在受戒的一剎那間各別各別地棄捨，和它們脫離了關繫；這是何等偉大，何等痛快的事！依受戒初別別棄捨的意義，立一「別解脫」的名稱；解脫就是棄捨，就是脫離關繫；也就是指戒，法苑義林說過的「戒即解脫」。於受戒初，每一條戒受了的一剎那間，就各別地解脫了一種惡業，成就了一個別解脫或別解律儀。過了這一剎那，從第二念的時間起，包括全部未捨戒的時期；因爲過去生中的惡已經捨棄了，得戒後不犯戒，就不再作新的惡，因之沒有什麼惡再要各別解脫。所以這個戒就不名別解脫了，只名別解律儀。

以上是白話翻譯前期中所引的一段俱舍論。「剎那」是佛書中最小的時間單位，一彈指的時間中就有六十剎那。佛法證明了一切有爲法皆是剎那生滅；在這一剎那生出的事物，決定就在這一剎那滅盡，決定沒有第二剎那的存留。我們眼見每一事物的外表，總要存留若干長的時間，其實是一種幻覺罷了。只因剎那生滅的作用，滅了爲上生，第二剎那所生的事物和第一剎那剛纔滅掉的極相似，又接迎得極快速；這樣剎那剎那地生了就滅、滅了又生；幻成好像存留的樣子。故所以佛書中用「相續」或「相似相續」來稱呼我們的身心；主意是要警醒我們，讓我們常時看清幻覺，打破「我執」。好像是說「從你出生到死亡，你不要認作你的一世，不要認爲一整個呀！實在，在精神的心理方面和物質的生理方面，都是剎那生滅的；不過生滅得相似，纖續得極快，讓你們看不清。所以，你們一世中間實已生滅了無數次；你們以爲出生是生，死亡是滅，這錯了，你們被幻覺所欺騙了。」

在這科學昌明的時代，正極容易找例證，說明相似相續的剎那生滅道理。我想諸位一定看過電影的，大多數也見過電影底片的。電影底片是二吋的軟片橫攝的影像，一張張底片速接著。從這一張看次一張，順著次序看下去，一定要奇怪起來；好像接連幾十張底片都是一樣的，奇怪，爲什麼要拍這許多一樣的影片呢？不過，倘把一百張後的底片和一百張前的對比一下，就可以看出有些不同了。這中間的「好像一樣」，可以比喻佛書中的「相似」。放電影時，底片裝在影機上轉動得極快，就比喻佛書中的「相續」。電影照在銀幕上，看的人只覺得銀幕上的人物在行動，不覺得是一張張底片個別的照出；這就比喻我們的幻覺，認爲事物有一定時期的存留，不懂得剎那生滅的實際情況。

再從實際事物上證明剎那生滅。精神方面的心理，心理學家所研究的只是神經質、多血質、粘液質的分類；只是兒童心理、婦女心理、罪犯心理等等特殊狀況，從不會把自己的心研究一下。只有佛教徒研究自己的心，「自己的念頭」。這念頭不看也罷了，一看時眞奇怪，往往於極短時間中從這一點上展轉牽引到極遠地方，不知所云起來。做過看念頭功夫的人，就知道心眞是剎那生滅的東西。或許有人敢：「你說的念頭是心的作用，不是心的本體；心的本體決不剎那生滅。」這就是幻覺，不過說明稍費事，離這篇文字的本題太遠了；這裏暫且不說，留待相當機緣再說。現在再說我們物質方面的生理。稍有生理知識或醫學知識的人，都知道人體是無數細胞所構成。細胞的壽命很短，不過數天到十數天；這雖然已是短時期的生滅，但還不夠說明剎那生滅。每一個細胞不斷地攝取新的榮養，不斷地吐棄老廢成份；從構成細胞的化學分子上看，就足夠證明實質在在是剎那生滅；一點沒有別的話可以否認。可是生理家醫學家多得統計不清，沒有那一位發現這剎那生滅的道理。佛給我們說明了，科學家還要鼻子裏哼出哂笑來，罵一聲迷信哩！

上所引俱舍原文「第二念」的念，就是念頭的念；也就是意識中的憶念，正是剎那剎那生滅、相似相續的東西。故一念就是一剎那，第

二念就是第二剎那。除八戒外，其他別解脫戒都是「盡壽捨」；就是說這個戒到受戒人死亡時纔捨去，沒有戒了。俱舍論「從第二念乃至未捨」也就是從受戒後第二念直到命終。這個時期中的戒，不叫別解脫，叫別解律儀。可是問題來了：受戒時身語業的表色，意業的無表色，是不是有爲法？當該答「是有爲法」。既是有爲法，是不是剎那生滅的？當該答「也是剎那生滅的」。那麼，我們的心由一個個念頭相續，身由細胞新陳代謝相續。戒體表無表色沒有什麼相續行爲，應該只有一剎那，怎能維持到盡壽纔捨呢？答道：也由意識的憶念相續。受了戒如果不當一回事，過了十天半月忘懷了；這時無表色就不相續而沒有了，就等於捨了戒。這時犯了戒自己也不覺得了，還不是和沒有受戒一樣？所以，受了戒必須時時刻刻警覺着：「我是受了三皈五戒的佛教徒」。一方面防閑身語，一方面使無表色因相續而存在。這是非常緊要的。

上期說過，凡夫俗眼雖然看不見無表色，天眼則看得見。誰有天眼？聖教賢聖及一部份外道是修得的天眼，諸天、中陰身及一部份鬼神有報得的天眼。我們有了這無表色，一切魔怨就遠避不敢侵犯，一切賢聖及護法鬼神就保證不讓被害。好比有了人民政府的身份證或服務證，壞人就不敢欺侮，軍警和好人就格外保護和親愛。可是如果忘記了戒，沒有意識的憶念使無表色相續下去，就像遺失了身份證服務證，或沒有帶在身上一樣，不發生功用了。

丁　別解脫意義的總結

海公老上師譯的律海心要，說別解脫之字義分三：一別別解脫，二最初解脫，三解脫方便。謹按：別別解脫，似乎就是俱舍論法苑義林通行之說。最初解脫，似乎就是集異門論「此爲上首，此爲初緣」，和俱舍「依初別捨義……故初剎那名別解脫」的意思。解脫方便，似乎就是集異門論「由此爲門」和義林「別即解脫，別斷能防」的意思。這三個意義可以總括別解脫的意義了。

三　律儀釋名

上面已解釋了別解脫，現在要解釋律儀了。瑜伽師地論廿二卷云，「何緣世尊說尸羅名爲律儀？答，由此尸羅，清淨善法，是防護性，是息除相，是遠離體，故名律儀。」尸羅也是別解脫戒的別名，是照梵文尸羅音譯的。它的意義不止一個，其中一個主要的意義是清涼。就是說受持戒的人，身上心上沒有什麼熱惱，故名尸羅。防護息除遠離都是對惡不善法而說的。

俱舍論云，「能遮能滅惡戒相續，故名律儀。」遮是禁止或截斷的意思。惡戒就是律藏當中常見的「不律儀」。惡戒與別解脫戒不同，沒有所謂受戒的儀式，只是由於執業或做人做等的意樂而成。例如執業是個獵人或漁人，或屠夫，他們就非殺生不可，殺生方能生活。又如過去的白相人拜老頭子加入幫口，做敲詐、綁票、搶劫等生活，他們專持「不與取」而生活。又如造酒賣酒的人，必定希望人人飲酒，他的生意纔發展得大；自己也不免喝上一兩壺。這些人一朝受了五戒，他們就勢非改業不可。改了業就是捨棄了惡戒。故律儀戒「能遮能滅惡戒相續」。「相續」就是上面說的相似相續。因爲善戒惡戒都是有爲法，都是剎那生滅的相似相續，不是真有一個時期的存在。

俱舍論又云，「能防身語，故名律儀。」因爲能防身語的惡業，故名律儀。這可見律儀名詞從梵文翻到華文時，是取「法律軌範」的意義，像下面法苑義林所說的了。

法苑義林章云，「律謂法式，儀謂軌範。古有釋言，『律者類也，儀者式也。種類法式，名爲律儀。皆通善惡，故惡戒名不律儀。』今解，唯彼善戒得名。可爲法式，可爲軌範，故名律儀。」按義林所引古釋不應正理；說句現在通行的話，就是不合邏輯。因爲惡戒名不律儀，就說律儀通於善惡。那麼，惡法名不善法，是不是善名也通於善惡呢？這位古德說「不律儀」一時只注意了律儀二字，忽略了上面還有個不字，故說律儀通於善惡。當然今解爲正。

四　受戒的功德

已說八戒五戒屬別解脫律儀，現在要說八戒五戒的功德了。

甲　受持八戒的功德

律海心要引安住經云，「大海之水，以瓶量之，可知數量。受持近住，利益功德，莫知數量。若閻浮提滿中皆阿羅漢，日以金銀瑪瑙珊瑚珍珠等世間一切大寶，及於衣服飲食房舍臥具等劇，一切器具之類，乃至命終，於其中間不斷供養，若復有人，於此近住八支在家律儀，盡一日夜守護，彼利益功德孰大？佛言，此近住分位之利益功德爲大。彼於究竟利益功德，現在近住一次清淨守護，爾後於彌勒佛教化中聞法得果。」閻浮提—南贍部洲—，爲娑婆世界四大洲之一；我們中國就在這個洲上。大概整個地球都是閻浮提，閻浮提也許包括地球以外其他行星，地球上決沒有不屬閻浮提而屬於他洲的部份。因爲他洲有各種特殊的情況，地球上從來沒有那種情況故也。「日以金銀瑪瑙……」一句上省略了「有人」二字。

供養阿羅漢功德極大，何況供養滿閻浮提數十億的阿羅漢？何況用金銀瑪瑙等上妙寶具供養？何況天天不斷地供養直到自己命終！此人的功德，殆非一般數目字所能表示的了！可是有人一日夜受持八關齋戒功德更大。受持一次八關齋戒，將來於彌勒佛出世時，決定聞法得果。得果者，得預流果，或一來果，或不還果，或阿羅漢果。若發菩提心者，則登初地乃至七地菩薩。總之，是完全解脫，出離三界。會開上師講說云，「這尚是指只受一次八戒，不再用功修持的人說。倘一次受戒後，戒根增長起來；能親近善士，聽聞正法，如理作意，法隨法行，進一步受五戒，依教學修起來，則即生得果也極爲可能。」（未完待續）

覺訊

第八卷　第五期



本期要目

將和平運動推向新勝利……編者
我的一分力量（投書）……[illegible]
[illegible]便利[illegible]朝聖的規定
紀念西藏和平解放三週年（畫刊）
日喀則札什倫布寺的佛像
日喀則札什倫布寺的靈塔
札什倫布寺的兩個金塔
[illegible]勝地功德林
[illegible]……無知
略說在家戒學（三續）……陸淵雷
歸依三寶始終學修攝要（下）……[illegible]
解[illegible]……能海[illegible]
西藏的佛教……[illegible]
[illegible]
[illegible]具足信願行……[illegible]
[illegible]……[illegible]
[illegible]教[illegible]入一百年……[illegible]
[illegible]……人[illegible]

佛教青年

什麼是佛教……佛青少年部
[illegible]同志當選上海市[illegible]人[illegible]
佛光的教育……朱[illegible]
我們[illegible]對佛教的看法……[illegible]
[illegible]（寺院[illegible]九[illegible]）……[illegible]
我的一次第修習一計劃……葉[illegible]

總八十九號　一九五四年·佛曆二五一九年　三月十日　上海市佛教青年會發行

略說在家戒學

陸淵雷



乙　受戒需要清淨出離心

前一期說的八戒功德，有人讀了也許疑心有些誇大宣傳。只持一晝夜的戒，怎樣會產生這麼大的功德呢？其實一些也不誇大。這功德從準備受戒時的清淨出離心產生。清淨的對面就是「染汙」，出離的對面就是「繫縛」。凡是對於世間的一切，無論是欲界的或色界的或無色界的；但有些兒貪戀，就叫染汙。有了染汙心，就被繫縛在三界裏，流轉生死，不得出離。清淨出離心須把世間三界的什麼「上妙五欲」呀，「財色名食睡」呀，一切丟棄了不要；掉一句文，叫「如棄敝屣」——像丟棄一雙破草鞋一樣。破草鞋還有人檢得去放在老虎灶裏做燃料；清淨出離心的丟棄世間不僅如棄敝屣，要更進一步像割去了一個惡瘡，像消除了一場大病一樣。我們也有時很勇猛地發生清淨出離心，只是直到目前未能實行。具體實行清淨出離，就是出家做比丘比丘尼，依戒依教學修。比丘比丘尼的偉大可尊敬可歸依，就在這一點上。憑這一點清淨出離心的毅然實行，他們雖有什麼過失，或犯戒等錯誤，我們不能出家的在家人就不應該輕視他們，謗毀他們。

我們為了世緣的繫縛，雖有出離心而不能出家。於是對於出家的比丘比丘尼起一種殷重的羨慕。羨慕到深處，竟像小孩模仿成年人，獼猴模仿人類一樣，模仿起比丘比丘尼來；甚至說：「讓我做得一天的比丘或比丘尼，我死了也瞑目。」慈悲的佛就歎讚說：「善哉善哉！我這裏有一種方便，好讓你們在一晝夜中儘量模仿比丘或比丘尼，像出了一天的家一樣，這方便就是受八關齋戒。」所以第一次受持八關齋戒就是依初發心，發清淨出離心的表現。從此常常受持八戒，是常常把清淨出離心相續起來。上面說過，別解脫戒是離「所應離」的身語業，這是出離的下手處。學修到得果，出離三界，就是出離的究竟。什麼叫得果？就是得金剛經上所謂須陀洹，斯陀含，阿那含，阿羅漢果；譯成中國語，就是預流果，一來果，不還果，阿羅漢果；或簡單稱初果二果三果四果。從初果以上，在佛教中就算超凡入聖，稱為聖人了。每一果的前面各有一個「向」的時期；就是說正在不斷上進，趨向某一果。因此四向四果共有八個階段。假使同時發了菩提心，初果就相當初地菩薩，四果就相當八地菩薩。這是說其大概，真正學修時，各人的機緣功力不同，多少有些出入的。如果有一人得果入聖，那麼，從這人的因地學修時起，由他所教導，所感化，所攝引，所拔度的苦海衆生，多得數不清。得果入聖的人愈多，則衆生得度出苦之數，不是什麼幾何昇級數可以比喻。而其最初發因，皆由受戒時的一點清淨出離心。換句話說，一點清淨出離心發展出來，能度無量衆生出三界苦海。清淨出離心的功德可能這樣大！現在說八戒功德不過保證得果，還是儘量從小的一方面說，何嘗誇大？

八戒功德既由清淨出離心出生：那麼，勸導親友受八戒，必須引發他的清淨出離心。首先讓他瞭解五欲是一切苦的根由，惡不善法皆從追求欲望而造成。其次讓他瞭解，「遠離欲惡不善法」是解脫一切苦的唯一根本辦法；除此之外更無他法，所以稱為唯一；除此之外皆不徹底，所以稱為根本。而出家修行是遠離的模範。我們雖因種種繫縛，未能出家；但於一晝夜中「行出家行」，「作出家想」，就是上面說的模仿比丘或比丘尼，則是輕而易舉的；這就是受持一晝夜八關齋戒。然後再向他說明八戒功德。這樣，非但使這位親友對於受戒起了自發自願的心，而且生起了「意樂」。從意樂中受持八戒，則其功德的最遲果報，是彌勒會中聞法得果，較速的果報就不一定，而且說不能盡。倘使不這樣先從瞭解做起，而一半拉扯，一半情面地叫人受戒。受戒人也糊裏糊塗跟大衆受；見大衆合掌也跟着合掌，見大衆跪拜也跟着跪拜，聽大衆唱念也胡亂哼出些聲息來，這樣就算受了戒。甚至八戒是那八件事却都沒有搞清楚；至於怎樣持戒，怎樣就是犯戒，犯了戒有怎樣的罪墮，尤其說不上了。這樣受戒，雖然也種了些善根；至於功德，恐怕不能有多少了。所以受戒以前須有充份準備，準備一個清淨出離心。

五戒是終身的事情，比較八戒的一晝夜，尤其須準備得周密；這裏不須另說。說五戒的功德怎樣？

丙　受持五戒的功德

法蘊足論第一卷引契經云，「諸有於彼五怖罪怨能寂靜者，彼於現世為諸聖賢同所欽歎，名為持戒自防護者，無罪無貶，生多勝福。身壞命終，昇安善趣，生於天中。何等為五？謂離殺生者，離殺生緣故，滅怖罪怨。能離殺生，是名第一。離不與取者，離劫盜緣故，滅怖罪怨。能離劫盜，是名第二。離欲邪行者，離邪行緣故，滅怖罪怨。能離邪行，是名第三。離虛誑語者，離虛誑緣故，滅怖罪怨。能離虛誑，是名第四。離飲諸酒放逸處者，離飲諸酒放逸處緣故，滅怖罪怨。能離飲酒諸放逸處，是名第五。」

這是佛親自說的五戒功德。佛法中的聖賢，許多經論中名位不甚一致。大概是見道以上為聖，即是預流果和初地菩薩。世第一法以下煖頂忍位為賢。一個人被聖賢所欽佩讚歎，當然也被聖賢所加持，因之得無罪無貶。又，

現世的罪眨都由損惱他人的行為所招徠；若遠離了殺盜淫妄，根本就不致於損惱他人，因之得無罪無眨。現世罪眨也有由於過去生中所造惡業所招徠的；但現世既已遠離了損惱他人的根本業道，那麼，雖有過去罪眨的一因，沒有現世罪眨的一緣，罪眨終不能實現；譬如穀子堆放在穀倉裏，沒有水土日光等助緣，終不能抽芽成稻。照契經中佛這樣的宣說，一個人受了五戒好好奉持，簡直是保了「罪險」；明的方面決不致觸犯刑獄，暗的方面決不致遭遇災橫；而事實也證明的確是像保了險一樣。這怎麼說呢？因為遠離了殺生，決不肯參加反革命的暗殺暴動等行為；遠離了不與取，決不肯偷稅漏稅，何況盜竊國家經濟財產？遠離了虛誑語，就處處坦白，交代得自然十分清楚；這樣，在人民政府領導下為人民服務，那裏會觸犯刑獄？過去在日寇侵佔上海時期，大世界門首落下一顆炸彈，大家都記得；那時有好多人死得不明不白；可是仔細調查死傷的人名冊，卻沒有一個受持五戒的佛教徒在內。其他災橫也是這樣。這還不夠證明佛說的全部兌現麼？我們說生人趣的業因，本來是善惡參半的。現在還五戒斷了惡緣，當然只有善業現前。善業現前就一生多勝福，而死後生天了。

經文說五戒功德沒有說到得果。這並不是五戒功德不如八戒，因為持戒功德的主要是生天，修行功德的主要緣是得果。何以知道？俱舍論第十八卷說戒修二淨業所感果報云：「頌曰：戒修勝如次，感生天解脫。論曰：戒感生天，修感解脫。勝言為顯就勝為言；謂施亦能感生天果，就勝說戒；持戒亦能感離繫果，就勝說修。」

俱舍論的體例，先把要論的問題濃縮成為幾句頌，使人容易讀，容易記憶。然後用「長行」詳細說明頌句的含義；就是「論曰」以下的長行文字了。在這一段，頌句中的「勝」字就是殊勝，也可以釋作「主要」，主要部份也就是殊勝部份。頌句中的「如次」和他段中的「如其次第」，也是法相諸論中常用的詞句。用到這種詞句時，上面一定有幾種名目，下面又一定有同數的幾種名目。中間「如次」或「如其次第」，是關照讀者們把上面的名目和下面的名目一一挨次序對比起來看。如這裏上面有戒和修二種名目，下面有生天和解脫二種名目。挨次對比起來，就知道持戒感得生天果，修行感得解脫果。論曰以下兩句八字就說明這一點。「勝」言，是指頌中的「勝」字，意思就是說：用一個「勝」字，是為了顯示這只就主要一方面說。一段後四句二十四字，不解釋也自明白易懂。

這就知道法蘊足論所引契經說五戒功德生天，也是就勝（主要）而言。俱舍論說持戒亦能感離繫果，既一般地說別解脫戒，並不專指五戒或八戒，就知道五戒也可以得離繫果；離繫果說是出離三界繫縛的果，就是解脫，就是上面所說初果到四果的得果。有人問：「安住經八戒功德為什麼不就勝說生天」？個人的意見是這樣的：八戒是一晝夜的戒，時間很短，戒不上持；故八戒的功德不從持戒生出，而從受戒時所發的清淨出離心生出。——這不是說八戒可以儘犯不持，但發清淨出離心受了戒，就能出生大功德，如果一晝夜中不能好好持戒，那麼清淨出離心也不能相續到一晝夜，只有受戒時的一剎那，那功德也不能怎樣大了。——發心非但將惡出離，而且出離得清淨；所以不但離「五所應離」的五戒，而且更進一步，於「欲邪行」發為「非梵行」，再加「香鬘」等三戒，都是表示出離得清淨。出離得清淨，是感得離繫果。但另一面，僅僅發心，還沒有真正出離（只一晝夜。真正出離必須終身）；發心是行動以前的步驟，可以說只是一動機——；因此得果的時期卻甚長，要待證到出世成佛，遇到出離的強緣，纔能成辦。

五　別解脫戒的期限

說了八戒五戒的功德，應該說這兩種戒的期限了。大家知道八戒的期限是一晝夜，五戒的期限是終身——所謂「盡壽」或「盡形壽」；本不用再說。這裏只引一段俱舍論說明理由；同時用解釋和白話翻譯，讀者們可以完全瞭解俱舍論唐朝譯的文字。我很希望學佛的青少年們，能自己閱讀三藏原文，這樣才可以「深入經藏，智慧如海」。如果只讀白話小冊，那麼所得畢竟有限。凡是高深、精確、徹底的道理——抽象的道理，所謂「形而上」的道理，都在文言書中。佛教三藏不必說了，就是道家、儒家、墨家的書，也有相當不可磨滅的道理，也都是文言書。近世日本人把巴利文的佛經譯成日文，夏丏尊居士又從日文轉譯成華文，用了白話文，這是中國第一種白話文的佛經。可是我們讀時總覺得不夠莊嚴；非但不能生起恭敬尊重心，反而引起了狎侮輕慢心，這如何使得？由於過去所恭敬尊重的是佛書和經史諸子等，都是文言書；所狎侮輕慢的是稗官小說之類，纔有白話文；所以對於白話文，就起了狎侮輕慢的心。果然，從文藝的角度看，古本的水滸、紅樓夢也有它們很高的價值；白話文也應客觀。但古本的水滸、紅樓夢等所描寫的殺盜淫，和佛教的根本教理卻有矛盾；要佛教徒把反對殺盜淫、輕視白話文的心理轉變成恭敬尊重，實在不是一件容易的事。再說兩個比喻；講究喝酒的朋友，喜歡喝濃厚的酒，例如貴州大麴、洋河高粱、京津白乾、以及紹興陳上二三十年的花彫等等，喝一點兒就很有勁。如果喝淡酒，喝得肚膨起脹，仍然得不到酒勁。又如精製的藥劑，容量小而有效單位大；粗製的藥劑，容量大而有效單位小。每一位醫師、每一個病人都願意用精製劑，不願意用粗製劑。文言文好比濃厚的酒，好比精製的藥，只要一兩三句十餘字，就很夠味，很夠意思。若要說明高深的形而上的道理，非用文言文不可。要一面，若要研究高深的抽象的道理，也非要能讀文言文不可。

（未完待續）

覺訊

第八卷　第七期

本期要目

學習憲法草案的幾點體會……喜饒嘉措
佛教徒應積極參加憲草的討論……趙樸初
憲法——人民政權的根本法（漫畫）……宗□
團結在反帝愛國的旗幟下的西藏人民（叢刊）
班禪額爾德尼返日喀則後，在扎什倫布寺接見僧俗羣衆
呂都謝娃拉喇嘛和察雅宗康古喇嘛遊覽首都天壇
喜饒嘉措上師和公德林呼圖克圖在廣濟寺
西康彝族代表們遊覽故宮
禪淨決疑（下）……無知
略說在家戒學（四續）……陸淵雷
歸依三寶始終學修攝要頌淺解（九續）……能海上師述、倪正和敬解
課餘隨筆……鄭頌英
森園小語……大木
敦煌千佛洞……陳新
全國佛教徒歡呼憲法草案的公佈
擁護中蘇越朝四國代表團在日內瓦會議上的主張……喜饒嘉措
佛教青年
佛教青年要積極參加憲草的討論……寅亮
佛教有前途嗎……佛青少年部
……的法喜……明茂
掌握自利利人的原則……林克智
……吧，我們的寺院（寺院巡禮續完）……闕妙

略說在家戒學（四續）

陸淵雷



我本想在這篇文字中，對愛讀白話文的讀者貢獻一種方便，使漸漸能讀文言，尤其是佛教經論。但因計劃得不夠周詳，我這個願望覺不能完成。現在很誠懇地告訴讀者們，須要發心學文言，能自讀三藏大文，又準備又深切地瞭解佛法。學文言倘或從困難，除隨時請教於他人外，應該誠心求三寶加被，讓自己速通文言。

下面仍用前數期的體例，引俱舍論原文。所引的一段，在俱舍論中是比較複雜難懂的一段。這一段中有突然插入的題外問答，有別一派佛弟子的駁難，連俱舍論世親尊者自己的話，至少是三個人談話的場面。但換一人說話時並沒有「某人道」一類的字樣，古書也當然沒有引用符號。所以連分段都很困難。現在根據普光和尚的俱舍論記和三寶和尚的俱舍論疏，把每一人的話於開始時提行排；其上另加兩三字如「經主說」「經部難」等等。「經主」就是指世親尊者，「難」就是辯駁的話。每段後加一段「註」，把難懂的文字和詞句註解一下。

甲　俱舍論說在家戒期限的原文（附註）

經主說：七眾所持別解脫戒，唯應盡壽要期而受。近住所持別解脫戒，唯一晝夜要期而受。此時定爾。所以者何？戒時邊際，但有二極，一壽命邊際，二晝夜邊際。重說晝夜為半月等。

註：七眾就是苾芻、苾芻尼、正學、勤策、勤策女、近事、近事女。這裏頭沒有近住，不是近住不在七眾中；近住就分屬於近事和近事女二眾中，不須自立一眾。

要期的要字，平聲，讀如「腰」；意義就是「約」。故「要期」就是約定的期限。

「附」字在這種處所的意義就是「如此」；要作白話那就是「這樣子」。若反問我：為什麼定要先註文言的如此，再註白話的這樣子？我為了要說明闡字為什麼就是這樣子，故不能放棄如此兩字。諸位知道中國字典的註音有反切的方法；把如此兩字作為一個反切，反出來或切出來的音就是闡；所以用如此兩字，可使闡字的音和義一貫起來；用「這樣子」三字，就一貫不起來。「重說晝夜」的說是指「說戒」。就是說，重復說一晝夜的八戒，每晨說一次，說到半月等等。這是從師父一方面說；若從弟子一方面說，就是「重受晝夜為半月等」。因為佛經中有受半月八戒等經文，恐怕人們引來駁難，說「佛經明明說八戒有一受半個月等，怎麼說只有一晝夜？」故先發制人，先攔斷了這一路駁難。

有人問：時名是何法？

註：這一節文字主要是論別解脫戒的要期。時間雖和要期有些關涉；但長短不同的許多時間單位為什麼稱作彼彼樣子的名字，例如現代通行的幾秒幾分幾點乃至幾世紀等，佛書中的幾「剎那」幾「怛剎那」幾「臘縛」乃至幾「劫」等；是什麼法？這個問題是本題以外的支節了。俱舍論往往這樣插入一段支節文字，這也是難讀的一點。

論主答：謂諸行增語。於四洲中光位闇位，如其次第，立晝夜名。

註：諸行的行，包括很廣，可以說包括一切「有為法」。何以知道？因為瑜伽師地論說「諸行有二，謂有情世間與器世間。」「有情世間與器世間」豈非包括一切有為法嗎？行是遷流的意思，也是無常的意思。有情有生老病死的遷流，器世間有成住壞空的遷流；都是無常的，故都名為行。涅槃經說，「諸行無常，是生滅法。生滅滅已，寂滅為樂。」就是指一切有為法，或有情世間和器世間而說諸行。但這裏的諸行，主要是指心行，是有情世間的一部份。集異門論說「行有二種：一、心相應行蘊，二、心不相應行蘊。」他經論中多稱「心相應行法」和「心不相應行法」。我們知道行蘊就是行法就得了。「時」在百法明門論中正是心不相應行法的一種。俱舍論的不相應行卻沒有「時」一類。這兩論都是世親菩薩所造。百法明門是迴小乘大後造，是大乘法相宗的義。俱舍論則聲聞「一切有部」的義。因此有些不同。「諸行增語」時就是說，「人們的心行行到長短不同的各種時間的當口，就增加出若干語句來，給它們各立時名。」這一句是正答；以下的三句十六字是舉例。四洲就是娑婆世界的四洲：東勝身，南贍部，西牛賀，北俱盧。晝夜即所舉兩種時名的例。

經部難：二邊際中，盡壽可附。於命終後雖有要期，而不能生別解脫戒。依身別故：別依身中無加行故，無憶念故。一晝夜後或五或十晝夜等中受近住戒，何法為障，令彼眾多近住律儀非亦得起？

註：經部即「經量部」的簡寫。世親尊者依一切有部出家；但常聽到經部和有部的駁難、認為有好多地方經部主張的意義比較有部所主張的更適當。故造俱舍論時往往敘述經部駁難的話，有時竟說經部怎樣怎樣主張是對的。這是世親尊者的決擇智慧。有部和經部都是佛弟子，於佛弟子的不同主張中決擇而承認某一宗張準確，不致犯邪見的過失。但世親尊者仍是有部，並不改入經部，這是不背捨根本上師的好榜樣。

爾字的意義就是「這樣子」，上文已解釋了。「盡壽可附」一句，就是「盡壽」一個邊際可以這樣說的。因為：「依身」就是戒體所依的五蘊，也就是受戒的人，佛書中為了充份表示「人無我」的道理，寧可說依身，不顯說受戒人；受戒人則人為主體，依身則戒為主體故。「依身別故」就是說，盡壽命終後輪迴轉世，依身已換了一個的緣故。加行就是精進學修的名詞。無憶念就是不能記憶前

生所受的戒相。從「於命終後」到「無復念故」五句三十二字，是說明「盡壽可樹」的理由；在文法中是陪襯，尚不是駁難的正文。以下幾是駁難的正文；經部不反對其他別解脫戒盡壽要期，只反對有部說「受一次八戒只有一晝夜要期」。兩句駁難正文中，沒有什麼文字上或名詞上的難解，只有句法文法不大通俗。這只好仍用白話翻譯了！如果一次受八戒要期超過一晝夜，例如五晝夜也好，十晝夜也好，其他或多或少等等隨便；請問有什麼事實作障礙，使那較長時期的近住律儀不能照樣生起呢？

有部答 必應有法能為障礙。以薄伽梵於**契經**中說近住律儀唯一晝夜故。

註 這一節本文沒有什麼需要註解，容易讀懂。倒是可以借此說明上面一節末兩句的句法文法為什麼那樣不穩帖。中國原來的文言書，無論是寫本是印本，都沒有斷句的。玄奘法師所譯經論為了幫助讀者解決斷句的困難，儘量採用四字一句的句法。有時不能恰好四字成句，而句中字或多或少，則同時必有同字數的另一句和它對稱。例如這一節中末句「唯一晝夜故」五個字再也不能減少一字，於是把上一句「說近住律儀」也湊成五字和它對稱；如果不為對稱，那麼這句可作「說近住戒」也很容易成四字句的。平常則四字為句；不能恰成四字時必有字數相同的對稱句；這就使讀者容易斷句了。上面一節都是四字句，如果試於每四個下各加「，」號，總沒有多大不對的。惟末句「非亦得起」，從普通文言的眼光看，似乎覺不通。這因為是翻譯，又要照顧譯得極忠實，像現在所謂「直譯」一樣；佛書中又不能使用中國文學上的典故或「詞藻」，因為「綺語」故；而原書中的印度文法印度風俗習慣都和中國不同；同時又要成四字句，所以有這樣似乎不順的句子。倘沒有這些問題，那麼，中國的詩，尤其是詞，除押韻外，每句的字數，每字的平仄聲，都限制得很嚴格，而文學家能很輕鬆地用詩詞表示出很深刻的情感來；單單每句限制字數是不成為困難問題的。

經部說 於如是義，應共尋思：為佛正觀一晝夜後理無容起近住律儀故於經中說一晝夜？為觀所化根難調者，且應授與一晝夜戒？

註 兩個問句頭上各用「為」字，有些地方用「為是」兩字，意義一樣。現在蘇滬一帶的土話也有「為是」一個語助詞，或寫作「還是」。一般是於兩個事物中商量或挑選，那一個對或樣一個可取的意義。「正觀」就是真正見到。「無容」就是不可能。但我想這個解釋有些奇怪；因為「不可能」和「無容」都是文言，為什麼不用白話解釋呢？我敢肯定讀者對「不可能」三字一定懂，對「無容」卻或許有人不懂。所以我說懂不懂的關鍵，不在白話和文言，白話文中也有許多非白非文，半白半文的話，如果念出來教從未學習從未聽過報告的人聽，包管仍是不懂。故文字的懂不懂，不在白話和文言的區別，乃在通行和不通行的區別。而通行和不通行不是天然的，乃是人為的。所化就是所教化的人。「根難調者」就是「根器難於調伏的人」；根器有些近似「個性」，「調伏」有些近似「被說服」。且就是「暫行」或「先行」的意思。各種書，無論是木刻本或鉛印本，且字和旦字往往搞錯，因為這兩字的外貌太像了。俱舍論最近的通行本是清末常州天寧寺的木刻本；這部木版現已被燬，上海金剛道場正想設法請金陵刻經處重刻。我讀的天寧寺本這個且字刻作旦字；我認為是錯的，應該是且字。但沒有別的俱舍論本子給我證明，我那麼可以自作主張把它逕改為且字呢？於是翻了最容易見到的頻伽藏經，仍然是旦字。再想法翻查到較難見到的大正藏經，正文雖然仍是旦字，但大正藏每頁下附有校勘記，記中的符號表示，北宋元豐年間刻的大藏經（日本宮內省圖書寮藏，中國自己早已迹絕不可見），和南宋思溪藏，明朝嘉興藏，這個旦字都作且字；我始敢斷然改成且字。天寧寺刻的經論和金陵刻經處等多處分刻的佛經，都是根據嘉興藏刻的。但天寧寺校對最粗，錯誤最多；故嘉興藏本作且字，天寧卻誤作旦字了。我嚕嚕蘇蘇說這許多廢話，是說明做中國學問讀中國書到細微的程度，有這許多麻煩；為了一個字，費多少奔波，仰多少情面，借書翻查。兩個為字帶頭的問句，前一句是有部的主張，後一句是經部的主張。雖然平等地問，沒有左右袒的口氣；但話出自經部中人的口中，內心裏當然偏袒後一句的。故下面有部就反問主張後一句的原因。

有部反問 依何理教作如是言？

註 理是道理或理由。教是「至教」，就是指契經中佛說的話。

經部答 過此戒生，不違理故。

註 「此」就是指一晝夜的邊際。這兩句八個字就是說，雖然沒有經教為證；但認為過了一晝夜的邊際近住戒體仍能生起，並不違反任何理由。既不違任何理，就不必再提出理由了。

有部難 毗婆沙者作如是言，「曾無契經說過晝夜有別受得近住律儀。」是故我宗不許此義。

註 毗婆沙者就是指有部研究大毗婆沙論的諸師。所引毗婆沙者的言語，翻作通行的白話文就是說，「從來沒有那一部契經說，別有受超過一晝夜約期的近住戒，可以受得戒體的」。我宗就是一切有部稱自己。許就是許可，也就是通行白話所謂「承認」。不許就是不承認了。這一節反駁難就是說「你部承認超過一晝夜可以生起近住律儀」既然舉不出別的理由。我部只承認一晝夜是依據契經只說一晝夜。如果超過一晝夜也可生起，契經又何必說一晝夜的期呢？因為這樣，故我部不承認你部的主張。」

關於近住律儀一晝夜的辨難，俱舍論敘到這裏為止。（未完待續）

覺訊

第八卷　第八期

本期要目

學佛不能脫離政治……尤智表

雄偉的佛教寺塔建築（畫刊）
- 緬甸仰光的大金塔
- 拉薩的布達拉宮
- 日喀則扎什倫布寺
- 青海塔爾寺

論靜坐……智愜

略說在家戒學（五續）……陸淵雷

歸依三寶始終學修攝要頌

淺解（十續）……能海上師述、倪正和解

課餘隨筆……鄭頌英

談印度藝術……常任俠

森園小語……大本

擁護憲法草案
- 建立愛國守法的觀點……仁信
- 保持宗教的純潔……生德山
- 貫徹着民族平等的精神……鄭[illegible]超
- 勞動是公民的光榮事情……普塘

達賴班禪將出席全國人民代表大會

上海市籌備成立佛教協會

★佛教青年★
- 偉大的世尊，優秀的佛子！（教理學習總結座談會記錄）……徐仁廉、潘鴻甫
- 出微妙音，稱讚如來
- 佛青少年部舉辦第二屆集體歸依
- 一個家長的話……許仁錮

略說在家戒學（五續）

陸淵雷



五　支分與文類

已說要期，八戒五戒的支分與支類也需要說一下。

支分的分字，現在通行寫份字。我們研究戒學，鈔錄唐朝人的文字，只能照樣寫分字。不過讀的時候讀作份音就是。其實，分和現所通行的份只是一個字；譬如把一篇文字劃分成幾段，分是動詞，隋唐以後讀成半聲；所分的幾段都是全篇的一部分（份），而各部分是從全篇中分出來的，故部分的分字也寫作分，不過讀成去聲，表示它是名詞不是動詞了。至於份字，在古時乃另外一個字，就是現在的斌字或彬字；讀音也和彬斌二字一樣。現在只知道份是部份的份字，不知道是彬字或斌字的正寫了。我第二個女兒名叫陸份，多數喚她陸汾，極少喚她陸彬的。

先說支分，依戒相由少而多，故先近事支分，其次乃近住支分。

甲　近事戒的支分

瑜伽師地論五十三卷云：「近事律儀由三支所攝。何等為三？一受遠離最勝損他事支，二違越所受重修行支，三不越所受支。若永遠離損害他命、損壞他財、損他妻妾，是名初支。遠離妄語，是第二支。遠離諸酒衆放逸處，是第三支。」「最勝」就是極高度或最厲害的意思，對善惡兩方面都可用。最勝損他事就是對惡的一方面用「最勝」二字。

法苑義林云：「近事律儀，三支所攝。一受遠離最勝損他事支，即離殺生、損壞他財、損他妻妾；此三損他故。二違越所受重修行支，即離妄語。若有妄語，於己所犯不肯重修故。——釋智周決擇記云：「一由妄語故，覆藏已犯，不肯懺悔重修戒也。」——三不越所受支，即離諸酒衆放逸處。若開飲酒，於前所受便多違越而犯戒故。」開飲酒的開字，下一節中有解釋。

瑜伽師地論為法相宗之根本所依。義林此條即依瑜伽而稍加補充。今並列瑜伽義林之文，併附智周師之決擇記一段，大概已可明瞭，不須多解釋，且不須翻譯白話矣。

乙　近住戒的支分

義林又云：「近住律儀，五支所攝。一受遠離損害他支，即離殺生、損壞他財。二受遠離損害自他支，即離非梵行。由離此者不染自妻，不染他妻，非如近事開自妻故。三違越所受重修行支，即離妄語。四不越所受正念住支，即是三種：一歌舞伎樂塗冠香鬘，二昇高大牀，三非時飲食，此三種常所串習。若遠離彼，數數自憶我今安住決定齋戒。於一切時堅守正念：如孝子等離諸樂具，不受大牀，遠離諸傲；不數飲食，潔己憶持；便能住戒。故於所受不越正念。五不壞正念支，即離諸酒衆放逸處。彼雖安住正憶念支，謂我今安住決定齋戒；若為諸酒所醉，——決擇記云：「由為沽酒便有飲故，故離沽酒。」按，沽酒，賣酒也。——便發狂亂，不自在轉；故應遮止。」

上面一段義林的文字，有幾處地方仍須解釋。「非如近事開自妻故」之開字，是戒學中專用的術語。戒是遠離，就是對一定的幾件事自誓不作。若作了就是犯戒。但是戒有時可以開，就是在某種條件下對某一戒條可以暫時不持，可以作，不算犯戒；這就名為「開」或「開許」。開字的意義和「開放」的開很近似。開到開許條件不存在時，仍舊不許作，作了仍是犯戒，這就名為「遮」，就是說遮攔住了不再開下去。一般戒相的開，必須啓白戒師，得其許可；倘不啓白，但自作主張，自說自話地開了時，不是真「開」，仍然是犯戒。例如近住戒中的婬欲戒，正嚴格些說，應該像比丘比丘尼一樣，男女之間不親受授，身體根支不相接觸。但像我們做醫生的人，這天受了八戒，如有女子要求診治，既不便拒絕不診，也不能不切脈；這只好請求開許了。淵雷於六齋日往往受八戒的，就啓白過我們的上師；上師說，一診視時沒有染污心，把求診的女子看作自己的母親或兒女一樣，就可以照常診視，不犯戒的。」但如果不執行醫療業務的時候，或退老，或因他故不做醫生時，開的條件就是不存在了，就須自己遮起來，不能一直開下去。這是說的臨時的開。義林文「近事開自妻」是在近事一種戒的邪婬戒中開許自己的妻妾，那是一般的開。

「常所串習」的串字，今人讀作穿字的去聲，這是把串字當作穿字了。串字的本音本義就是現所通行的貫字和慣字的古寫。這是「象形」字，故寫法像畫圖一樣。兩個扁扁的方框表示兩件東西；一直豎是表示一件繩索狀或枝條狀物，把兩件東西聯貫起來。所以，它本來是聯貫的貫字。這樣畫聯貫圖時，倘把兩件東西緊緊靠攏，豈不成為「串」字的形狀麼？而且聯貫圖的兩件東西可以上下疊起來，也可以左右並起來。如果畫左右並立而靠攏的兩件東西，把它們聯貫起來，就成為申字的橫寫，也就是貫字的上半。在小篆中有這樣（申字橫寫）一個字的；它就是周秦以前的貫字，也就是串字的另一寫法。古時用貝殼做貨幣，常要把好幾個貝殼聯貫在一起，於是又加個貝字在下部，造出貫字來。直到近代還把貫字用作財產計數的單位，舊小說形容富足常說「家財萬貫」。後來需要習慣的慣字而尚未造出，就借用

貪字。因為貪幣收進付出大家都習慣了的，用貫字做習慣的慣字也可以達意了。最後始再加心傍，造出慣字，專用為習慣的慣字。串貫慣三字依次產生，可見中國字愈搞愈多的來由。玄奘法師譯法相論，常用「串習」或「習串」字樣。這是奘師不用通行的慣字而用古寫字也。淵雷寫這篇文字，發現流通本俱舍論中訛字很多，因而商借得大正藏本，從頭校對，利用大正藏的校勘記，校出宋元明諸藏的不少異同。大正本文依高麗藏，所校的宋元明藏除中國所僅存的南宋思溪藏、元南山藏、明嘉興藏外，又別有一部宋思溪刻於思溪之前，稱為宮本。又有石山寺與森田二本，不知是寫本是刻本？大概也是宋朝本子。俱舍論宋元明藏從廿三卷以後有七個「慣」字，高麗藏仍作「串」。這是高麗藏保存原文，宋元明藏已改為通行的慣字了。改雖改，但改的人還能知道論文的「串」字就是「慣」字，並不把它讀成「穿」字去聲。這也是一種證據，證明法相經論中的串字應該讀作「慣」，不應該讀成「穿」音。「數數自憶」與「不數飲食」的數字讀音如「索」。其意義就是屢次或常常。

「如孝子等離諸樂具」一句怎樣講？先請讀者們記得，法苑義林是窺基大師自己的著作，不是譯的印度經論。窺基大師是中國人，故義林有時用中國的風俗禮教敍述；這一句就是中國禮俗。在周朝時，音樂為六藝之一，士大夫階級是必須學習的；故士大夫彈琴、鼓瑟、歌唱是很平常的事情。可是家有喪事，身穿喪服時，尤其是父母之喪，就不許作音樂，也不許聽音樂。因為居喪是悲哀，音樂是快樂；悲哀與快樂是不能統一的矛盾呀！喪服俗稱孝服，居父母喪的人稱為孝子；故「孝子離諸樂具」。那麼，受八戒沒有什麼悲哀，為什麼要如孝子等離諸樂具呢？因為音樂所引起的快樂感，牽掣我們的心使不平等。倘不是雅樂而是俗樂，更能引起貪欲、瞋恚等蓋，蓋住了我們的心，使觀察問題時不能至極公平地得到「正知正見」乃至「如實知見」了。因為這樣，故佛世尊教我們「入定」「修止觀」的方法練習自己的心。入定修觀第一步就打退了貪和愛的壞「心所」，法蘊足論說「除世貪愛」是也。進一步就生起喜和樂的好心所；法相諸論所謂「離生喜樂」，乃是離欲惡不善法的喜樂，和音樂所引起的欲染喜樂不同。再上去又打退喜和樂，還有許多許多方法練習自己的心；務使極清淨，極平等。要練到「寂而常照，照而仍寂」的地步，纔可成就大覺。覺是迷的對面，大覺是佛的一種名號。所以，佛菩薩對於教度衆生是億萬分熱情的，同時心上却一點沒有飛揚跋扈的情況；對於衆生的無明顛倒是億萬分悲憫的，同時心上却一點沒有嫌恨輕視的情況。這樣子的練心，何等切實！何等鞭辟近裏！練成功時又何等超卓偉大！這樣子的佛教，請問是不是迷信？是不是麻醉品？——注意下文附註——物質科學家遇到眼光近視遠視不正確時，知道配一副眼鏡讓它準確；聽覺不靈敏時，也知道用器械助它靈敏。惟獨各人的心，各因無明情感的牽掣，大家都是七歪八曲，沒有一顆正確的；而科學家似乎至今不曾考慮到怎樣使心力準確的問題。所以，我們都用不準確的心來觀察事物，由觀察而認識。可是這樣所認識的事物，總像遊戲場中哈哈鏡照出的人物，大大的變了原形，變得十分可笑。這樣子的認識，那裏有「正知正見」？那裏可說得到「如實知見」呢？反過來說：為什麼不能得到「如實知見」，甚至沒有正知正見？就因為我們的心從無始以來沒有放端正過，現在也沒有放端正。怎樣纔能把我們的心放端正？須打退貪愛瞋恨等覆蓋。要打退覆蓋，須入定修止觀。要入定修止觀，須學佛法。而我們呢？由於大家都是一面哈哈鏡，偶然遇到一面平正的鏡子，它所照見的事物和我們自己所照見的大不相同；我們由疑生怪，反大家破口批判佛教，「這是迷信！這是麻醉品！」這不是自己杜塞住自己不許前進麼？……練習心是「定學」中的功課。現在說戒學，只是防護身語。上期說過，無表色戒體的存在，乃是受戒後念念相續的正念。如果聽音樂看跳舞太快樂時，由於心的「惛舉」，會把住戒的正念丟在腦後；因此須「如孝子等離諸樂具」。

（作者附註）有人見我寫的這一段稿，很熱情地提供我寶貴意見；他說，「你說出佛教的好處，我也相信。但你批評馬克思，我不相信。因為你沒有深切研究過馬克思主義。」我感謝了他的幫助，這樣答他：「我果然沒有深切研究馬克思主義。但我確信馬克思沒有深切瞭解佛教；他所接觸而瞭解的如新舊耶穌教、猶太教、回教等，都是宣傳很熱鬧而團結很堅固的。佛教則不宣傳，很冷靜；又散漫得很，到現在還不十分團結。佛教的教理又繁複而艱深，翻譯很難；除中文西藏文巴利文以外，在馬克思時代德文法文英文的佛教經論還沒有譯成。（現在西文譯本還很少）馬克思的話如果包括佛教在內，料想不過從習見的耶回諸教推想，以為大同小異而已；馬克思他的時代條件不可能深切瞭解佛教。佛教學者歐陽竟无曾發表文字，說「佛法非宗教非哲學」，可見佛教和其他宗教不同。其他宗教不無麻醉，佛教自己為防麻醉，連飲酒都成為嚴重戒條。所以，我認為馬克思說的宗教是麻醉品，應該不包括佛教在內。這不是批評整個馬克思主義，更不是批評馬克思。」

義林文中「不自在轉」的轉，就是「流轉」或「行」。由身心行或轉的相續，成為一世人物；由山河大地行轉的相續，所謂滄海桑田之變，成為一時期的世界。「不自在轉」謂自心任戒的憶念不能自由而轉。

義林這一段文字也從瑜伽師地論來，今為省篇幅，不再引瑜伽了。（未完待續）

菩薩戒本誦儀科會表解合刊緣起序

菩薩戒本。有其二種。一曰。梵網菩薩戒本。即梵網經菩薩心地品卷下之文也。夫人皆知。二曰瑜伽菩薩戒本。出瑜伽師地論本地分中菩薩地之戒品。人或有未詳。蓋是本有新舊兩譯。廣略之殊。北涼天竺三藏法師曇無讖所翻之本。世稱為舊譯。唐玄奘法師所翻別行之本名為新譯。並行於世。而唐譯流通本。今有遁倫法師之菩薩戒本記。暨近時吾親教太虛上人所輯之慈宗三要之一要。於中戒本記但列其戒相。而前後無文。當為瑜伽師地論遁倫記中節出。慈宗三要中之戒本。文義圓足。初中後善。堪為善本。故今取之。惟其校對疎略。錯字遺句。不一而足。且文義艱深。初心難了。雖於半月半月誦戒。味同嚼蠟。詎能明其輕重開遮是非之

相哉。淨昔亦同感斯苦。而思有以解之。因嘗製一表併爲科文。俾便於布薩時。臨文一望而知其爲某某條戒也。本社有袁昌蓮女居士者。爲道篤純。發心求受菩薩大戒。未及因緣成熟便捨娑婆。往生極樂。其同參袁西航居士。欲滿所願。乃代祈追受幽冥淨戒。及作種種功德。并變賣其遺物。刻斯菩薩戒本。以爲回向。增其蓮位。戒本經淨詳加校勘。並將科文會入文中。表附書後。更加誦戒儀式於戒本之前。三種合刊。庶幾有緣見聞者。每於半月誦戒時。有軌可循。臨文無滯。一目了然。雖未能深達旨趣。亦可略識梗概矣。

佛曆二千九百五十七年彌陀誕日沙門淨嚴序於河南佛學社之曼荼羅室

例要

一戒本之前。附誦戒儀式者。佛制凡受菩薩戒。例應半月半月誦戒故也、梵網經云、若受菩薩戒、不誦此戒者、非菩薩、非佛種子、我亦如是誦。過去菩薩已學。未來菩薩當學。現在菩薩今學。若爾自應誦梵網戒。何用誦此戒爲耶。應之曰。菩薩無盡藏戒、一一當學。非可重彼輕此。由人取捨。夫戒有開遮持犯。梵網但遮無開。是本有遮有開。倘不明此。則菩薩遇有利生之緣。而不知從權達變。失其大利。反爲犯戒。所謂應行不行。應止不止。皆違犯也。或云。瑜伽菩薩所說。梵網佛之所誦。何得齊論。答。此本末云。復次如是所起諸事。菩薩學處。佛於彼彼素怛纜中。隨機散

說。謂依律儀戒。攝善法戒。饒益有情戒。今於此菩薩藏。摩怛理迦綜集而說。菩薩於中。應起尊重。住極恭敬。專精修學。文有此教證。二本並重。復何疑乎。又靈峰云。若夫菩薩苾芻。且應徧學大小律藏。即菩薩沙彌。及優婆塞等。亦應廣學大乘經律。豈容守此一滴而遺棄法海哉。

一是本與梵網爲七衆之通戒。四分戒等。隨其所應爲其本戒。但僅持本戒。而未受持通戒。止可名爲苾芻等。而不可名爲菩薩苾芻等也。或但持通戒。而棄其本戒。猶無淵之水。無處可歸。既非菩薩所攝。亦非七衆所收。是故已受菩薩戒之苾芻。苾芻尼。式叉摩那。沙彌。沙彌尼。優婆塞。優婆夷。既半月半月持誦梵網

瑜伽復應持誦本所受之四分及尼律也。若是在家菩薩。雖受瑜伽或梵網之通戒。據理亦應兼持優婆塞戒經之六重二十八輕本戒也

一梵網具明十重。是本僅列四重者何也。蓋菩薩戒法。通乎七衆若在家二衆。必已先受五戒。若出家五衆。必已先受其所應受之戒。萬無單受此菩薩戒之理。是故通途根本四戒。已於七衆戒中明之。此不重說。今但申明菩薩增上戒而已。又此四戒失許重受。若殺盜淫妄。菩薩為衆生故容開。今此四重惟遮不開。故獨列之。

一是本輕戒中第八。所明聲聞遮罪。菩薩當與共學。靈峰云。若不

學者。仍同苾芻結罪。以是菩薩苾芻。不可謂是菩薩沙彌菩薩優婆塞等故也。若是菩薩式叉摩那。亦須同學六法。菩薩沙彌。亦須同學十戒。文 如上古德分判既清。了無疑義。詎近有妄發議論。縱逸棄捨。不加修學。甚或師心滅損。破壞具足。失比丘性。當知皆是非法罪人。不可爲據。亦有依此高唱在家菩薩許看出家比丘律儀者。其過尤甚。原夫七衆建立在於木叉。其受持者。有具闕多少之差異。因有比丘。比丘尼。式叉摩那。沙彌。沙彌尼。優婆塞。優婆夷七衆之不同。使如彼說。應無七衆差別。適成雜亂。則七衆俱可稱爲菩薩比丘。展轉亦俱可稱爲菩薩沙彌。菩薩沙彌尼。菩薩優婆塞。菩薩優婆夷。所以者何。以是同學比

丘律窣故也。如是混濫破裂，染淨無殊，道俗不分，非特七衆之名義俱失，即菩薩之名稱亦無從安立。嗚呼，破法之罪，其誰負之歟。嘗稽毗奈耶藏，出家沙彌及尼，尚不聽知五篇戒相，恐受其成遮，豈容在家居士聞之乎。律載白衣盜聽二部大戒，名爲賊住。賊住之人，佛不許度。如是犖犖大端，古今同遵，是眞佛子，切須慎之。

一此中所列七支性罪，雖菩薩爲利生故容開，然斷非今世非法非律，無慚無愧，妄稱大士之流所能假借。例如殺戒中意云：謂如菩薩見有惡劫賊，爲貪財故，殺多衆生，或復欲害大德聲聞，獨覺菩薩，造無間業，當來墮於地獄。菩薩見是事已，發心思惟。

我學斷彼惡衆生命，自墮地獄。終不令其受無間苦。如是菩薩意樂思惟，於彼衆生，或以善心，或無記心，而斷彼命，由是因緣於菩薩戒無所違犯。生多功德。測法師解云，此中據大地菩薩說，若八地已上菩薩，於一切時。恒入觀故，惟有純無漏善心殺，七地已下，有出入觀故，得有無記心殺，據此則非地前菩薩所能爲也明甚，況初發意菩薩乎。殺戒既爾，邪婬等戒。準此應知。

一聲聞戒，不許受持生象金銀寶物，今雖於此大乘開聽，然須說淨施諸衆生，不爾依律結罪。是則五邪八穢之徒，將無從藉口矣。

一科文表解各有所據，非盡同臆說。而掛一漏多，自屬難免。尚望諸大善知識加以指正，則幸甚焉。

淨嚴附識

半月誦菩薩戒儀式

衆中當差堪能誦者誦之。衆既雲集。先舉香讚畢。三稱云。

南無本師釋迦牟尼佛 如誦梵網菩薩戒本改稱南無千華臺上盧舍那佛

次舉偈云

菩薩戒經難得聞　經於無量俱胝劫
讀誦受持亦如是　如說修行者更難

次誦者昇座白衆云

某甲稽首和南敬白大衆。僧差誦戒，恐有錯誤，願同誦者，慈悲指示。

菩薩戒衆等諦聽

初歸敬三寶

歸命盧舍那　十方金剛佛　亦禮前論主　當覺慈氏尊
今說三聚戒　菩薩咸共聽　戒如大明燈　能消長夜闇
戒如眞寶鏡　照法盡無遺　戒如摩尼珠　雨物濟貧窮
離世速成佛　唯此法爲最　是故諸菩薩　應當勤護持

二敕僧

諸大德。春分四月爲一時。俗法一歲四時。佛法一歲三時。除去秋時。故云四箇月爲一時。言春分者。從臘月十六日。至四月十五日。名爲春分四月。從四月十六日。至八月十五日。名爲夏分四月。從八月十六日。至臘月十五日。名爲冬分四月。今標春分。後二分應隨時改之。半月日已過。臘月三十日誦戒布薩。時在春分四月內。已過半月。故云半月日已過。若正月十五日布薩。當云一月日已過。若正月三十日布薩。當云一月半日已過。乃至四月十五日布薩。當云四月日已過。餘夏冬二時準此。改之。少一夜。餘有一夜。三月半在。少一夜者。準上。臘月三十日間布薩。以今夜猶屬今日。未滿。故云少一夜也。餘有一夜者。以未滿故。尚餘有一夜也。若於初夜中說戒。應云少半夜。餘有半夜也。若正月十五日布薩。應云少一夜。餘有一夜。三月日在。正月半月。但改下句。如正月三十日布薩。改云二月半在。二月十五日。應云兩月日在。餘可類推。老死至近。佛法欲滅。諸

大德優婆塞優婆夷。爲得道故。一心勤求精進。所以者何。諸佛一心勤求精進故得阿耨多羅三藐三菩提。何況餘善道法。各聞强健時。努力勤修善。如何不求道。安可須待老。欲何樂乎。是日已過。命亦隨減。如少水魚。斯有何樂。

三作前方便

僧集否（若集。應答云僧已集。）和合否。（若和合。應答云和合。）僧集和合。何所作爲。（應答云。）說戒布薩。此中未受菩薩戒及不清淨者出否。（若無者。應答云。此中無未受菩薩戒及不清淨者。）不來囑授菩薩。有幾人說欲及清淨。（若無。應答言。此中無說欲及清淨者。）

四說戒序

諸佛子等。合掌至心聽。我今欲說諸佛大戒序。衆集默然聽。自知有罪當懺悔。懺悔即安樂。不懺悔罪益深。無罪者默然。默然故當知衆清淨。諸大德優婆塞優婆夷等諦聽。佛滅度後。於末法中。應

當尊敬波羅提木叉。波羅提木叉者。即是此戒。持此戒時。如闇遇明。如貧人得寶。如病者得瘥。如囚繫出獄。如遠行者得歸。當知此則是衆等大師。若佛住世。無異此也。怖心難生。善心難發。故經云。勿輕小罪。以爲無殃。水滴雖微。漸盈大器。刹那造罪。殃墮無間。一失人身。萬刼不復。壯色不停。猶如奔馬。人命無常。過於山水。今日雖存。明亦難保。衆等各各一心勤求精進。愼勿懈怠懶惰睡眠縱意。夜即攝心存念三寶。莫以空過。徒設疲勞。後待深悔。衆等各各一心謹依此戒。如法修行。應當學。

諸大德。今白黑月十五四日。作布薩說菩薩戒。衆當一心善聽。有罪者發露。無罪者默然。默然故。當知諸大德淸淨。堪說菩薩戒。已說菩

五陪問

薩戒序竟。今問諸大德。是中清淨否。（三問）諸大德是中清淨默然故。是事如是持。

次正誦戒經（誦戒畢維那舉讚云）

瑜伽論主　內院慈尊　契經散說集能仁

菩薩戒敷陳　覺路金繩　普引出迷津

（如誦梵網菩薩戒本改舉千華臺上讚）

願以此功德　嚴淨佛國土　若有見聞者。悉發菩提心

命終生內院　親近慈氏尊　得不退轉地　塵剎濟含識

誦者下座謝衆云

某甲敬謝大衆。僧差誦戒。三業不勤。戒文生澀。坐久延遲。令衆生

惱。望衆慈悲。布施歡喜。

半月誦菩薩戒儀式終

今科此文有其三分

一、序起勸學分

二、綜集正說分

三、結示宗要分

甲一、序起勸學分二

菩薩戒本科會

彌勒菩薩說

沙門玄奘奉詔譯

（乙）一　數思應作

若諸菩薩，已受菩薩所受淨戒，應自數數，專諦思惟，此是菩薩正所應作。此非菩薩正所應作。既思惟已。然後爲成正所作業，當勤修學。

（乙）二　專心聞法

又應專勵聽聞，菩薩素怛纜藏，及以菩薩摩怛理迦。隨其所聞，當勤修學。

甲二、綜集正說分二
乙一、廣辨戒相二
丙一、明四重二
丁一、正明波羅夷法三
戊一、標徵
戊一、別叙四

（戊）一　標徵

如是菩薩住戒律儀。有其四種他勝處法。何等爲四。

（己）一　自讚毀他戒

若諸菩薩爲欲貪求利養恭敬。自讚毀他。是名第一他勝處法。

（己）二　慳不惠施戒

若諸菩薩。現有資財。性慳財故。有苦有貧無依無怙。正求財者。來現在前。不起哀憐而修惠捨。正求法者。來現在前。性慳法故。雖現有法。而不捨施。是名第二他勝處法。

（己）三　瞋不受悔戒

若諸菩薩。長養如是種類忿纏。由是因緣。不唯發起麤言便息。由

忿蔽故，加以手足塊石刀杖，捶打傷害損惱有情。內懷猛利忿恨意樂。有所違犯，他來諫謝，不受不忍，不捨怨結。是名第三他勝處法。

（己）四　說相似法戒

若諸菩薩謗菩薩藏，愛樂宣說，開示建立像似正法，於像似法，或自信解，或隨他轉，是名第四他勝處法。

戊三、結成

（戊）三　結成

如是名爲菩薩四種他勝處法。

丁二、辨諸義門三

戊一、明犯相二

（己）一　出過

菩薩於四他勝處法，隨犯一種，況犯一切，不復堪能於現法中增

長攝受菩薩廣大菩提資糧，不復堪能於現法中，意樂清淨，是即名爲相似菩薩，非眞菩薩。

(己)二一　簡別

菩薩若用輭中品纏，毀犯四種他勝處法，不捨菩薩淨戒律儀，上品纏犯，即名爲捨。若諸菩薩，毀犯四種他勝處法，數數現行，都無慚愧，深生愛樂，見是功德，當知說名上品纏犯。

戊二

二　簡餘乘

(己)一　明不失

非諸菩薩暫一現行他勝處法，便捨菩薩淨戒律儀。如諸苾芻犯他勝法，即便棄捨別解脫戒。

(己)二一　明失已容受

戊三、辨得捨二

己一、辨捨戒差別

辨得戒差別二

若諸菩薩由此毀犯。棄捨菩薩淨戒律儀。於現法中堪任更受。非不堪任。如苾芻住別解脫戒。犯他勝法。於現法中。不任更受

(己)一　辨捨戒差別

略由二緣。捨諸菩薩淨戒律儀。一者棄捨無上正等菩提大願。二者現行上品纏。犯他勝處法

(庚)一　明盡來際永得

若諸菩薩。雖復轉身徧十方界。在在生處。不捨菩薩淨戒律儀。由是菩薩不捨無上菩提大願。亦不現行上品纏犯他勝處法

(庚)二　釋轉生重受疑

若諸菩薩轉受餘生。忘失本念。值遇善友。為欲覺悟菩薩戒念。雖

丙二、明四十三輕

丁一、總勸知犯非犯相

丁二、別明突吉羅法二

戊一、明犯說之三十二於攝善法戒障六度

己一、障施度上

數重受而非新受。亦不新得。

(丁)一　總勸知犯非犯相

如是菩薩安住菩薩淨戒律儀。於有違犯及無違犯是染非染輭中上品。應當了知

(庚)一　不供養三寶戒

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀。於日日中。若於如來或爲如來造制多所。若於正法或爲正法造經卷所。謂諸菩薩素怛纜藏摩怛理迦。若於僧伽謂十方界已入大地諸菩薩衆。若不以其或少或多諸供養具。而爲供養。下至以身一拜禮敬。下至以語一四句頌。讚佛法僧。讚實功德。下至以心一清淨信隨念三寶眞實功德空

度日夜。是名有犯有所違越。若不恭敬嬾惰懈怠而違犯者。是染違犯。若誤失念而違犯者。非染違犯。無違犯者。謂心狂亂。若已證入淨意樂地。常無違犯。由得清淨意樂菩薩。譬如已得證淨苾芻。恆時法爾。於佛法僧以勝供具承事供養。

（庚）二　貪名利戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀。有其大欲而無喜足。於諸利養及以恭敬。生著不捨。是名有犯。有所違越。是染違犯。無違犯者。謂為斷彼生起樂欲。發勤精進。攝彼對治。雖勤遮遏。而為猛利性惑所蔽。數起現行。

（庚）三　不敬有德同法戒

若諸菩薩，安住菩薩淨戒律儀。見諸耆長。有德可敬。同法者來。憍慢所制，懷嫌恨心。懷恚惱心，不起承迎不推勝座。若有他來語言談論慶慰請問。憍慢所制，懷嫌恨心。懷恚惱心。不稱正理。發言酬對。是名有犯。有所違越，是染違犯。非憍慢制，無嫌恨心，無恚惱心。但由嬾惰懈怠忘念無記之心，是名有犯。有所違越，非染違犯。無違犯者，謂遭重病，或心狂亂，或自睡眠，他生覺想。而來親附語言談論慶慰請問。或自為他宣說諸法論義決擇，或復與餘談論慶慰，或他說法論義決擇，屬耳而聽。或有違犯說正法者。為欲將護說法者心。或欲方便調彼伏彼。出不善處。安立善處，或護僧制，或為將護多有情心。而不酬對。皆無違犯，

（庚）四　不應供受襯戒

若諸菩薩、安住菩薩淨戒律儀、他來延請、或往居家、或往餘寺。奉施飲食。及衣服等。諸資生具。憍慢所制。懷嫌恨心、懷恚惱心、不至其所。不受所請、是名有犯、有所違越、是染違犯、若由嬾惰懈怠忘念無記之心、不至其所。不受所請、是名有犯、有所違越、非染違犯。無違犯者、或有疾病。或無氣力、或心狂亂、或處懸遠、或道有怖。或欲方便調彼伏彼、出不善處、安立善處。或餘先請、或爲無間修諸善法、欲護善品令無暫廢。或爲引攝未曾有義、或爲所聞法義無退、如爲所聞法義無退、論義決擇當知亦爾、或復知彼懷損惱心。詐來延請。或爲護他多嫌恨心。或護僧制。不至其所、不受所請。皆

無違犯。

(庚)五　不受重寶施戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀。他持種種生色可染末尼眞珠琉璃等寶。及持種種衆多上妙財利供具。慇懃奉施。由嫌恨心。或恚惱心。違拒不受。是名有犯。有所違越。是染違犯。捨有情故。若由嬾惰懈怠忘念無記之心。違拒不受。是名有犯。有所違越。非染違犯。無違犯者。或心狂亂。或觀受已心生染著。或觀後時彼定追悔。或復知彼於施迷亂。或知施主隨捨隨受。由是因緣定當貧匱。或知此物是僧伽物。窣堵波物。或知此物劫盜他得。或知此物由是因緣多生過患。或殺或縛或罰或黜。或嫌或責。違拒不受。皆無違犯。

（庚）六　不施其法戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀。他來求法。懷嫌恨心。懷恚惱心。嫉妬變異。不施其法。是名有犯。有所違越。是染違犯。若由懶惰懈怠忘念無記之心。不施其法。是名有犯。有所違越。非染違犯。無違犯者。謂諸外道伺求過短。或有重病。或心狂亂。或欲方便調彼伏彼。出不善處安立善處。或於是法未善通利。或復見彼不生恭敬。無有羞愧。以惡威儀而來聽受。或復知彼是鈍根性。於廣法教。得法究竟。深生怖畏。當生邪見。增長邪執。衰損惱壞。或復知彼法至其手。轉布非人。而不施與。皆無違犯。

（庚）七　不教悔罪戒

若諸菩薩，安住菩薩淨戒律儀，於諸暴惡犯戒有情。懷嫌恨心，懷恚惱心，由彼暴惡犯戒為緣。方便棄捨，不作饒益，是名有犯，有所違越，是染違犯。若由嬾惰，懈怠棄捨，由忘念故，不作饒益，是名有犯，有所違越，非染違犯。何以故，非諸菩薩，於淨持戒，身語意業寂靜現行，諸有情所，起憐愍心，欲作饒益，如於暴惡犯戒有情，於諸苦因而現轉者。無違犯者，謂心狂亂。或欲方便調彼伏彼，廣說如前。或為將護多有情心，或護僧制，方便棄捨，不作饒益，皆無違犯。

（辛）一　與聲聞共學戒

若諸菩薩，安住菩薩淨戒律儀，如薄伽梵於別解脫毗奈耶中，將護他故，建立遮罪，制諸聲聞，令不造作。諸有情類，未淨信者，令生

淨信已淨信者。令倍增長。於中菩薩與諸聲聞應等修學。無有差別。何以故。以諸聲聞自利爲勝。尙不棄捨將護他行爲令有情未信者信信者增長學所學處。何況菩薩利他爲勝。

（辛）二　與聲聞不共學戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀如薄伽梵於別解脫毗奈耶中爲令聲聞少事少業少希望住建立遮罪制諸聲聞令不造作於中菩薩與諸聲聞不應等學何以故以諸聲聞自利爲勝不顧利他於利他中少事少業少希望住可名爲妙非諸菩薩利他爲勝不顧自利於利他中少事少業少希望住得名爲妙如是菩薩爲利他故從非親里長者居士婆羅門等。及恣施家應求百千種種衣

服。觀彼有情有力無力。隨其所施。如應而受。如說求衣求鉢亦爾。如求衣鉢。如是自求種種絲縷令非親里爲織作衣。爲利他故應畜種種憍世耶衣諸坐臥具。事各至百。生色可染百千俱胝。復過是數亦應取積。如是等中少事少業少希望住。制止遮罪菩薩不與聲聞共學。安住淨戒律儀菩薩於利他中。懷嫌恨心懷恚惱心少事少業少希望住。是名有犯有所違越。是染違犯。若由嬾惰懈怠忘念無記之心。少事少業少希望住。是名有犯有所違越。非染違犯。

（辛）一　總標

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀。善權方便。爲利他故於諸性罪少

分現行。由是因緣。於菩薩戒無所違犯。生多功德。

壬二、別明七事　壬一、殺生

(壬)一　殺生

謂如菩薩。見惡劫賊。爲貪財故。欲殺多生。或復欲害大德聲聞獨覺菩薩。或復欲造多無間業。見是事已。發心思惟。我若斷彼惡衆生命。墮那落迦。如其不斷。無間業成。當受大苦。我寧殺彼。墮那落迦。終不令其受無間苦。如是菩薩意樂思惟。於彼衆生。或以善心。或無記心。知此事已。爲當來故。深生慚愧。以憐愍心。而斷彼命。由是因緣。於菩薩戒無所違犯。生多功德。

壬二不與取三

(癸)一　取名位

又如菩薩。見有增上增上宰官上品暴惡。於諸有情。無有慈愍。專

行逼惱。菩薩見已。起憐愍心。發生利益安樂意樂。隨力所能。若廢若黜。增上等位。由是因緣。於菩薩戒無所違犯。生多功德。

（癸）二 取財物

又如菩薩。見刼盜賊。奪他財物。若僧伽物。窣堵波物。取多物已。執爲已有。縱情受用。菩薩見已。起憐愍心。於彼有情。發生利益安樂意樂。隨力所能。逼而奪取。勿令受用。如是財故。當受長夜無義無利。由此因緣。所奪財寶。若僧伽物。還復僧伽。窣堵波物。還窣堵波。若有情物。還復有情。

（癸）三 取所主

又見衆主。或園林主。取僧伽物。窣堵波物。言是已有。縱情受用。菩

薩見已，思擇彼惡，起憐愍心，勿令因此邪受用業，當受長夜無義無利，隨力所能，廢其所主。菩薩如是雖不與取，而無違犯，生多功德。

（壬）三　邪婬

又如菩薩處在居家，見有女色現無繫屬，習婬欲法，繫心菩薩，求非梵行。菩薩見已，作意思惟：勿令心恚多生非福；若隨其欲，便得自在，方便安處，令種善根，亦當令其捨不善業。住慈愍心，行非梵行，雖習如是穢染之法，而無所犯，生多功德。出家菩薩，爲護聲聞聖所教誡，令不壞滅，一切不應行非梵行。

（壬）四　妄語

又如菩薩為多有情解脫命難、囹圄縛難、刖手足難、劓鼻刵耳剜眼等難。雖諸菩薩為自命難、亦不正知說於妄語。然為救脫彼有情故、知而思擇故說妄語。以要言之、菩薩唯觀有情義利。非無義利、自無染心、唯為饒益諸有情故。覆想正知、而說異語。說是語時、於菩薩戒無所違犯、生多功德。

（壬）五　兩舌

又如菩薩見諸有情為惡朋友之所攝受、親愛不捨。菩薩見已、起憐愍心、發生利益安樂意樂。隨能隨力說離間語、令離惡友、捨相親愛、勿令有情由近惡友、當受長夜無義無利。菩薩如是以饒益心說離間語、乖離他愛、無所違犯、生多功德。

（壬）六　惡口

又如菩薩見諸有情爲行越路非理而行出麤惡語猛利訶擯方便令其出不善處安立善處菩薩如是以饒益心於諸有情出麤惡語無所違犯生多功德

（壬）七　綺語

又如菩薩見諸有情信樂倡伎吟詠歌諷或有信樂王賊飲食淫蕩街衢無義之論菩薩於中皆悉善巧於彼有情起憐愍心發生利益安樂意樂現前爲作綺語相應種種倡伎吟詠歌諷王賊飲食淫衢等論令彼有情歡喜引攝自在隨屬方便獎導出不善處安立善處菩薩如是現行綺語無所違犯生多功德

（庚）三　味邪命法戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀。生起詭詐，虛談現相，方便研求，假利求利。味邪命法，無有羞恥。堅持不捨，是名有犯。有所違越，是染違犯。無違犯者，若爲除遣。生起樂欲，發勤精進，煩惱熾盛，蔽抑其心，時時現起。

（庚）四　掉動嬉戲戒

若諸菩薩，安住菩薩淨戒律儀。爲掉所動，心不寂靜，不樂寂靜。高聲嬉戲，諠譁紛聒，輕躁騰躍，望他歡笑。如此諸緣，是名有犯。有所違越，是染違犯。若忘念起，非染違犯。無違犯者，若爲除遣，生起樂欲，廣說如前。若欲方便解他所生嫌恨，令息。若欲遣他所生愁惱，

若他性好如上諸事，方便攝受敬慎將護。隨彼而轉，若他有情猜阻菩薩，內懷嫌恨惡謀憎背，外現歡顏表內清淨。如是一切，皆無違犯。

（庚）五　倒說菩薩法戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，起如是見立如是論：菩薩不應欣樂涅槃，應於涅槃而生厭背；於諸煩惱及隨煩惱，不應怖畏而求斷滅，不應一向心生厭離，以諸菩薩三無數劫流轉生死求大菩提。若作此說，是名有犯有所違越，是染違犯。何以故？如諸聲聞於其涅槃，欣樂親近；於諸煩惱及隨煩惱，深心厭離，如是菩薩於大涅槃，欣樂親近；於諸煩惱及隨煩惱，深心厭離，其倍過彼百千俱

胝以諸聲聞唯爲一身證得義利。勤修正行。菩薩普爲一切有情。證得義利。勤修正行。是故菩薩當勤修集無雜染心。於有漏事隨順而行。成就勝出諸阿羅漢無雜染法

（庚）六　不護雪譏謗戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀。於自能發不信重言所謂惡聲惡稱惡譽。不護不雪。其事若實而不避護。是名有犯。有所違越。是染違犯。若事不實。而不清雪。是名有犯。有所違越。非染違犯。無違犯者。若他外道。若他憎嫉。若自出家。因行乞行。因修善行。謗聲流布。若忿蔽者。若心倒者。謗聲流布。皆無違犯。

（庚）七　不行楚罰戒

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀。見諸有情。應以種種辛楚加行。猛利加行。而得義利。護其憂惱。而不現行。是名有犯。有所違越。非染違犯。無違犯者。觀由此緣。於現法中。少得義利。多生憂惱

（庚）一　瞋打報復戒

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀。他罵報罵。他瞋報瞋。他打報打。他弄報弄。是名有犯。有所違越。是染違犯

（庚）二　不如法悔謝戒

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀。於他有情。有所侵犯。或自不爲彼疑侵犯。由嫌嫉心。由慢所執。不如理謝。而生輕捨。是名有犯。有所違越。是染違犯。若由嬾惰懈怠放逸。不謝輕捨。是名有犯。有所違

越。非染違犯。無違犯者。若欲方便。調伏彼出不善處。安立善處。若是外道。若彼希望。要因現行非法有罪方受悔謝。若彼有情性好鬬諍。因悔謝時倍增憤怒。若復知彼爲性堪忍。體無嫌恨。若必了他。因謝侵犯深生羞恥。而不悔謝。皆無違犯。

（庚）三　不受懺謝戒

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀。他所侵犯。彼還如法平等悔謝。懷嫌恨心。欲損惱彼。不受其謝。是名有犯。有所違越。是染違犯。雖復於彼。無嫌恨心。不欲損惱。然由稟性不能堪忍。故不受謝。亦名有犯。有所違越。非染違犯。無違犯者。若欲方便調伏彼故。廣說一切。如前應知。若不如法不平等謝。不受彼謝。亦無違犯。

（庚）四　懷忿不捨戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，於他懷忿相續堅持，生已不捨，是名有犯。有所違越，是染違犯。無違犯者，爲斷彼故生起樂欲，廣說如前。

（庚）一　染心御衆戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，貪著供事增上力故，以愛染心管御徒衆，是名有犯。有所違越，是染違犯。無違犯者，不貪供侍，無愛染心，管御徒衆。

（庚）二　非時睡眠戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，嬾惰懈怠，耽睡眠樂，臥樂倚樂，非

己五、略攝度　三

時非量。是名有犯。有所違越。是染違犯。無違犯者。若遭疾病。若無氣力。行路疲極。若為斷彼生起樂欲。廣說一切。如前應知。

（庚）三　虛談棄時戒

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀。懷愛染心。談說世事。虛棄時日。是名有犯。有所違越。是染違犯。若由妄念虛棄時日。是名有犯。有所違越。非染違犯。無違犯者。見他談說。護彼意故。安住正念。須臾而聽。若事希奇。或暫問他。或答他問。無所違犯。

（庚）一　惰慢不求禪法戒

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀。為令心住欲定其心。心懷嫌恨。憍慢所持。不詣師所求請教授。是名有犯。有所違越。是染違犯。懶惰

懈怠而不請者，非染違犯。無違犯者，若遇疾病，若無氣力，若知其師顛倒教授，若自多聞，自有智力，能令心定，若先已得所應教授而不請者，無所違犯。

（庚）二　不除五蓋定障戒

若諸菩薩，安住菩薩淨戒律儀，起貪欲蓋，忍受不捨，是名有犯，有所違越，是染違犯。無違犯者，若為斷彼生起樂欲，發勤精進，煩惱猛利，蔽抑心故，時時現行。如貪欲蓋，如是瞋恚、惛沈睡眠、掉舉惡作，及與疑蓋，當知亦爾。

（庚）三　貪味靜慮戒

若諸菩薩，安住菩薩淨戒律儀，貪味靜慮，於味靜慮，見為功德，是

名有犯有所違越是染違犯無違犯者若爲斷彼生起樂欲廣說如前。

（庚）一　立論不許學小戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀起如是見立如是論菩薩不應聽聲聞乘相應法教不應受持不應修學菩薩何用於聲聞乘相應法教聽聞受持精勤修學是名有犯有所違越是染違犯何以故菩薩尚於外道書論精勤研究況於佛語無違犯者爲令一向習小法者捨彼欲故作如是說

（庚）二　棄大向小戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀於菩薩藏未精研究於菩薩藏一

切棄捨於覺闕藏。一向修學是名有犯有所違越非染違犯。

（庚）三　捨內學外戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀現有佛教於佛教中未精研究於異道論及諸外論精勤修學是名有犯有所違越是染違犯無違犯者。若上聰敏若能速受若經久時能不忘失若於其義能思能達。若於佛教如理觀察成就俱行無動覺者於日日中常以二分修學佛語。一分學外則無違犯。

（庚）四　寶翫異論戒

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀越菩薩法於異道論及諸外論。研求善巧深心寶翫。愛樂味著。非如辛藥。而習近之。是名有犯有所

違越是染違犯。

（辛）一　明毀謗有犯

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀。聞菩薩藏。於甚深處最勝甚深。眞實法義。諸佛菩薩。難思神力。不生信解。憎背毀謗。不能引義。不能引法。非如來說。不能利益安樂有情。是名有犯。有所違越。是染違犯。如是毀謗。或由自內非理作意。或隨順他而作是說。

（辛）二　明強信無犯

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀。若聞甚深最甚深處。心不信解。菩薩爾時。應強信受。應無諂曲。應如是學。我爲非善。盲無慧目。於如來眼隨所宣說。於諸如來密意語言。而生誹謗。菩薩如是自處無

知。仰推如來，於諸佛法，無不現知，等隨觀見。如是正行，無所違犯。

雖無信解，然不誹謗。

（庚）六　愛恚讚毀戒

若諸菩薩，安住菩薩淨戒律儀，於他人所，有染愛心，有瞋恚心，自讚毀他，是名有犯，有所違越，是染違犯。無違犯者，若為摧伏諸惡外道，若為住持如來聖教，若為方便調伏彼故，廣說如前。或欲令其未淨信者，發生淨信，已淨信者，倍復增長。

（庚）七　憍慢不聽正法戒

若諸菩薩，安住菩薩淨戒律儀，聞說正法論義決擇，憍慢所制，懷嫌恨心，懷恚惱心，而不往聽，是名有犯，有所違越，是染違犯。若為

[illegible]後之十於四攝益四乃淨歸同

嬾惰懈怠所蔽。而不往聽。非染違犯。無違犯者。若不覺知。若有疾病。若無氣力。若知倒說。若爲護彼說法者心。若正了知彼所說義是數所聞所持所了。若已多聞。具足聞持。其聞積集。若欲無間於境住心。若勤引發菩薩勝定。若自了知上品愚鈍。其慧鈍濁。於所聞法難受難持。難於所緣攝心令定。不往聽者。皆無違犯。

(庚)八　輕毀法師戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀。於說法師。故思輕毀。不深恭敬。嗤笑調弄。但依於文。不依於義。是名有犯。有所違越。是染違犯

(庚)一　不爲助伴戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀。於諸有情所應作事。懷嫌恨心。懷

恚惱心不爲助伴謂於能辦所應作事或於道路若往若來或於正說事業加行或於掌護所有財寳或於和好乖離諍訟或於吉會或於福業不爲助伴是名有犯有所違越是染違犯若爲嬾惰懈怠所蔽不爲助伴非染違犯無違犯者若有疹疾若無氣力若了知彼自能成辦若知求者自有依怙若知所作能引非義能引非法若欲方便調彼伏彼廣說如前若先許餘爲作助伴若轉請他有力者助若於善品正勤修習不欲暫廢若性愚鈍於所聞法難受難持如前廣說若爲將護多有情意若護僧制不爲助伴皆無違犯

（庚）二一　不往事病戒

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀。見諸有情。遭重疾病。懷嫌恨心。懷恚惱心。不往供事。是名有犯。有所違越。是染違犯。若爲嬾惰懈怠所蔽。不往供事。非染違犯。無違犯者。若自有病。若無氣力。若轉請他有力隨順。令往供事。若知病者有依有怙。若知病者自有勢力。能自供事。若了知彼長病所觸。堪自支持。若爲勤修廣大無上殊勝善品。若欲護持所修善品。令無間缺。若自了知上品愚鈍。其慧鈍濁。於所聞法。難受難持。難於所緣攝心令定。若先許餘爲作供事。如於病者。於有苦者爲作助伴。欲除其苦。當知亦爾。

（己）二　不爲宣說障愛語

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀。見諸有情。爲求現法。後法事故。廣

行非理。懷嫌恨心。懷恚惱心。不爲宣說如實正理是名有犯有所違越是染違犯。若由嬾惰懈怠所蔽不爲宣說。非染違犯無違犯者。若自無知若無氣力若轉請他有力者說若即彼人自有智力。若彼有餘善友攝受若欲方便調彼伏彼廣說如前若知爲說如實正理起嫌恨心若發惡言。若顛倒受。若無愛敬若復知彼。性弊懬悷不爲宣說皆無違犯。

（庚）一　有恩不報戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀。於先有恩諸有情所。不知恩惠。不了恩惠懷嫌恨心不欲現前。如應酬報。是名有犯有所違越。是染違犯若爲嬾惰懈怠所蔽。不現酬報。非染違犯。無違犯者。勤加功

用。無力無能不獲酬報，若欲方便調彼伏彼。廣說如前。若欲報恩。而彼不受，皆無違犯。

（庚）二一　患難不慰戒

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀，見諸有情墮在喪失財寶眷屬祿位難處多生愁惱，懷嫌恨心，不往開解，是名有犯，有所違越。是染違犯。若爲嬾惰懈怠所蔽，不往開解，非染違犯。無違犯者。應知如前於他事業不爲助伴。

（庚）二二　希求不給戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，有飲食等資生衆具。見有求者來正希求飲食等事，懷嫌恨心。懷恚惱心。而不給施。是名有犯，有所

違越、是染違犯。若由嬾惰懈怠放逸、不能施與。非染違犯。無違犯者。若現無有可施財物。若彼悕求不如法物、所不宜物。若欲方便調彼伏彼、廣說如前。若來求者、王所匪宜、將護王意。若護僧制、而不惠施、皆無違犯。

（庚）四　攝衆不施戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀、攝受徒衆、懷嫌恨心、而不隨時無倒教授、無倒教誡、知衆匱乏、而不爲彼從諸淨信長者居士婆羅門等、如法追求衣服飲食諸坐臥具病緣醫藥資身什物、隨時供給。是名有犯、有所違越。是染違犯。若由嬾惰懈怠放逸、不往教授、不往教誡、不爲追求如法衆具。非染違犯。無違犯者。若欲方便調

己四 不隨機宜障利行四

彼伏彼。廣說如前。若護僧制。若有疹疾。若無氣力。不任加行。若轉請餘有勢力者。若知徒衆。世所共知。有大福德各自有力。求衣服等資身衆具。若隨所應教授教誡。皆已無倒教授教誡。若知衆內有本外道。爲竊法故來入衆中。無所堪能不可調伏。皆無違犯。

(庚)一 不隨心轉戒

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀。懷嫌恨心。於他有情不隨心轉。是名有犯有所違越是染違犯。若由嬾惰懈怠放逸不隨其轉。非染違犯。無違犯者。若彼所愛非彼所宜。若有疾病。若無氣力。不任加行。若護僧制。若彼所愛。雖彼所宜。而於多衆非宜非愛。若爲降伏諸惡外道。若欲方便調彼伏彼。廣說如前。不隨心轉。皆無違犯。

(庚)二　不隨喜讚揚戒

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，懷嫌恨心，他實有德，不欲顯揚，他實有譽，不欲稱美，他實妙說，不讚善哉，是名有犯，有所違越，是染違犯。若由嬾惰懈怠放逸不顯揚等，非染違犯。無違犯者，若知其人性好少欲，將護彼意；若有疾病；若無氣力；若欲方便調彼伏彼，廣說如前；若護僧制；若知由此顯揚等緣，起彼雜染憍舉無義，為遮此過；若知彼德雖似功德，而非實德；若知彼譽雖似善譽，而非實譽；若知彼說雖似妙說，而實非妙；若為降伏諸惡外道；若為待他言論究竟，不顯揚等，皆無違犯。

(庚)三　不隨行威折戒

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀。見諸有情。應可訶責。應可治罰。應可驅擯。懷染汙心。而不訶責。或雖訶責。而不治罰。如法教誡。或雖治罰。如法教誡。而不驅擯。是名有犯。有所違越。是染違犯。若由嬾惰懈怠放逸。而不訶責。乃至驅擯。非染違犯。無違犯者。若了知彼。不可療治。不可與語。善出麤言。多生嫌恨。故應棄捨。若觀待時。若觀因此。鬭訟諍競。若觀因此。令僧喧雜。令僧破壞。知彼有情不懷諂曲。成就增上猛利慚愧。疾疾還淨。而不訶責。乃至驅擯。皆無違犯。

(庚)四　不隨現神力折攝戒

若諸菩薩。安住菩薩淨戒律儀。具足成就種種神通變現威力。於

諸有情。應恐怖者能恐怖之。應引攝者能引攝之。避信施故。不現神通。恐怖引攝。是名有犯。有所違越。非染違犯。無違犯者。若知此中諸有情類。多著僻執。是惡外道。誹謗賢聖。成就邪見。不現神通。恐怖引攝。無有違犯。

（丁）三　結成一切無犯

又一切處無違犯者。謂若彼心增上狂亂。若重苦受之所逼切。若未曾受淨戒律儀。當知一切。皆無違犯。

乙二、略示懺摩一

（丙）一　誡令勿犯

若諸菩薩。從他正受戒律儀已。由善清淨求學意樂。菩提意樂。饒益一切有情意樂生起最極尊重恭敬。從初專精。不應違犯。

丙三、說犯應懺二
丁二、別示二懺二
戊一、對首懺二
己二、明懺法差別三

（丁）一　總誡疾除

設有違犯，即應如法疾疾悔除，令得還淨。

（己）一　明所對之人

如是菩薩一切違犯，當知皆是惡作所攝。應向有力，於語表義能覺能受小乘大乘補特伽羅，發露悔滅。

（庚）一　懺上品纏犯

若諸菩薩以上品纏違犯如上他勝處法，失戒律儀，應當更受。

（庚）二　懺中品纏犯

若中品纏，違犯如上他勝處法，應對於三補特伽羅，或過是數，應如發露除惡作法，先當稱述所犯事名，應作是說：長老專志，或言

大德。我如是名。違越菩薩毗柰耶法。如所稱事。犯惡作罪。餘如必芻發露悔滅惡作罪法應如是說

(庚)三 懺下品纏犯及餘違犯

若下品纏。違犯如上他勝處法。及餘違犯。應對於一補特伽羅發露。悔法。當知如前

(戊)二 自誓懺

若無隨順補特伽羅可對發露悔除所犯。爾時菩薩以淨意樂。起自誓心。我當決定防護當來終不重犯。如是於犯還出還淨

(甲)三 結示宗要分

復次。如是所起諸事。菩薩學處。佛於彼彼素怛纜中。隨機散說謂

依律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。今於此菩薩藏摩怛理伽綜集而說。菩薩於中應起尊重，作極恭敬，專精修學。

菩薩戒本科會終

沙門釋太虛　是菩薩苾芻　印送五百本　願速除垢障
能持正法藏　饒益有情類　使皆行十善　息滅諸惡業
慈氏早下生　三會度無量　即此人世間　轉成佛淨土

板存北京中央刻經院

瓔珞優婆塞戒本。與菩薩戒羯磨文。奘師於大唐貞觀二十三年譯出別行。而我國失傳。曆有年所。今華北居士林由日本取歸刊出行世。與茲本一一校勘。是同出一文。惟辨得捨差別（略出捨緣除外不錄得）一段。爲此次所增入者。蓋事前夷考戒本記與大論。一一舉截。於是遂認慈宗三要寫脫。頃得同學法舫法師惠以華北居士林新刊之日本流通本。恍然而知新所增入者誤矣。然細按戒本重出羯磨文。非今一處。以彼例此。非特並行不悖。且有較勝之法益矣。又按求那跋摩所譯之菩薩優婆塞五戒威儀經。其前半具列辨得捨差別之文。正同今本。準是則冥符經意。尤爲顯然。因并誌之。聊作參研之一助云爾。

慈宗三要瑜伽菩薩戒本統系表

淨　嚴

案：慈宗三要一書，為吾師虛公上人採集瑜伽之眞實義品，及菩薩戒本，與觀彌勒上生兜率經而成，以為發菩提心，解眞實義，持菩薩戒，親近補處菩薩者之所誦習焉。於中菩薩戒尤為至要，以戒非局於一宗一派，而為諸宗平等所依，猶三重樓閣必依大地而起也。是以此書一出，風行海內，惟文多深奧，淺學之士，每為所苦，因忘固陋，乃直揭其綱目而表列之，聊作讀誦戒本之一助云爾。

- (1)序起勸學分
  - (1)數思應作……若諸至修學
  - (2)尊心聽法……又應至修學
- (1)明四重
  - (1)正明波羅夷法
    - (1)標徵……若諸至為四
    - (2)別釋
      - (1)自讚毀他戒……若諸至處法
      - (2)慳惜財法戒……同上
      - (3)瞋不受悔戒……同上
      - (4)說相似法戒……同法
    - (3)結成……如是至處上
  - (2)辨諸義門
    - (1)明犯相
      - (1)出過……菩薩至非眞菩薩
      - (2)簡別……菩薩至纏犯
    - (2)簡餘乘
      - (1)明不失……非諸至脫戒
      - (2)明失已容受……若諸至更受

瑜伽菩薩戒法本科判

- (2) 綜集樂說分
  - (1) 廣辨戒相
    - (1) 總勸知犯非犯相 …… 如是至了知
    - (2) 明四十三輕
      - (1) 障於六度攝善法戒
        - (1) 障檀波羅蜜
          - (1) 不供養三寶戒 …… 若諸至供養
          - (2) 貪名利戒 …… 若諸至現行
          - (3) 不敬同法戒 …… 若諸至違犯
          - (4) 不應供戒 …… 同上
          - (5) 不受施戒 …… 同上
          - (6) 不施法戒 …… 同上
          - (7) 不教悔罪戒 …… 同上
        - (2) 障戒波羅蜜
          - (1) 遮罪共不共戒
            - (1) 與聲聞共戒 …… 若諸至爲勝
            - (2) 與聲聞不共戒 …… 若諸至違犯
          - (2) 性罪一向不共戒
            - (1) 總標 …… 若諸至功德
            - (2) 別明
              - (1) 殺戒 …… 謂如至功德
              - (2) 盜戒
                - (1) 名位 …… 又如至功德
                - (2) 財物 …… 同上
              - (3) 婬戒 …… 又如至梵行
              - (4) 妄語 …… 又如至功德
              - (5) 兩舌 …… 同上
              - (6) 惡口 …… 同上
              - (7) 綺語 …… 同上
          - (3) 住邪命戒 …… 若諸至現起
          - (4) 掉動戒 …… 若諸至違犯
          - (5) 倒說菩薩法戒 …… 若諸至染法
          - (6) 不護譏嫌戒 …… 若諸至違犯
          - (7) 不折伏衆生戒 …… 若諸至違犯
        - (3) 障忍辱波羅蜜
          - (1) 瞋打報復戒 …… 同上
          - (2) 不如法懺謝戒 …… 同上
          - (3) 不受懺謝戒 …… 同上
          - (4) 懷恨他戒 …… 若諸至如前
        - (4) 障精進波羅蜜
          - (1) 染心御衆戒 …… 若諸至徒衆
          - (2) 耽著睡眠戒 …… 若諸至應知
          - (3) 世論[illegible]時戒 …… 若諸至違犯
      - (2) 別明突吉羅法
  - (3) 辨得捨
    - (1) 明捨戒差別 …… 略出至處法
    - (2) 明得戒差別
      - (1) 明盡來際永得 …… 若諸至處法
      - (2) 釋轉生重受疑 …… 若諸至新得

- (2)障於四攝利有情戒
  - (1)障同事
    - 助事業戒……同上
    - 不供事病人戒……若諸至亦爾
  - (2)障愛語
    - 不諫惡人戒……若諸至違犯
  - (3)障布施
    - (1)不報恩戒……同上
    - (2)不慰憂惱戒……若諸至助伴
    - (3)不施財物戒……若諸至違犯
    - (4)不如法攝衆戒……同上
  - (4)障利行
    - (1)不隨他轉戒……同上
    - (2)不隨喜功德戒……同上
    - (3)不行威攝戒……同上
    - (4)神力不折攝戒……同上
- (5)障禪定波羅密
  - (1)懈慢不求禪法戒……同上
  - (2)不除五蓋戒……若諸至亦爾
  - (3)貪味靜慮戒……若諸至如前
- (6)障般若波羅密
  - (1)毀聲聞法戒……若諸至是說
  - (2)背大向小戒……若諸至違犯
  - (3)不精學佛法戒……同上
  - (4)味著外論戒……同上
  - (5)不信深法戒
    - (1)明毀謗有犯……若諸至是說
    - (2)明強信無犯……若諸至誹謗
  - (6)自讚毀他戒……若諸至增長
  - (7)憍慢不聽法戒……若諸至違犯
  - (8)輕毀法師戒……同上
- (3)結成一切無犯……又一至違犯
- (2)略示懺摩
  - (1)誡令勿犯……若諸至違犯
  - (2)設犯應懺
    - (1)總誡疾除……設有至還淨
    - (2)別示二懺
      - (1)對首懺
        - (1)明所對之人……如是至悔滅
        - (2)明懺法差別
          - (1)懺上品纏犯……若諸至更受
          - (2)懺中品纏犯……若中至是說
          - (3)懺下品纏犯及餘違犯……若下至如前
      - (2)自誓懺……若無至還淨
- (3)結示宗要分……復次至修學

附錄：慈宗三要瑜伽菩薩戒本正誤表

頁數	面	行數	字數	誤	正
五	反	四	十三	悕	希
六	正	一	一	悕	希
仝	仝	二	十七	悕	希
仝	反	十	十六	生	主
仝	仝	仝	二十	生	主
八	仝	三	三	欲樂	樂欲
仝	仝	四	十八	順	愼
九	仝	十	十一	悕	希
十	反	六	八	弊	極
十二	正	三	九	各	如
仝	仝	六	十一	犹	(刪去)
仝	仝	仝	十二	味字下添一著字	
十四	反	六	八	戾	悷
十五	正	七	二	悕	希
仝	仝	仝	二十	他	施
仝	仝	十	十九	不	匪
仝	反	三	十八	清	諸
十六	正	五	二十	衆多	多衆
十八	正	四	六	犯	起

一	反	六	十六字下脫「如是名爲菩薩四種他勝處法」

又二頁正面五行下脫「略由二緣，捨諸菩薩淨戒律儀。一者，棄捨無上正等菩提大願。二者，現行上品纏，犯他勝處法。若諸菩薩，雖復轉身，徧十方界，在在生處，不捨菩薩淨戒律儀，由是菩薩不捨無上菩提大願，亦不現行上品纏。犯他處法。若諸菩薩，轉受餘生，忘失本念，值遇善友，爲欲覺悟菩薩戒念，雖數重受，而非新受，亦不新得。」

四分律行事鈔資持記扶桑集釋序

·定西·

毗尼藏者，是佛法之壽命，僧伽之準繩，泛苦海之寶筏，趣涅槃之要門，定慧之基礎，解脫之根本也。

釋迦本師示成正覺於波羅奈國鹿野苑中，初度五人，唱召善來比丘，快修梵行，而戒體當下圓成；及鶴林潛暉，復申顧命，以波羅提木叉為師，其殷重可知也。故三無漏學，戒居其首，五分法身，以戒為先，無一經論不讚歎此法，無一聖賢不護惜嚴持。戒如大地，萬善由茲生成；戒如堅城，猛將眾魔由此消滅；論其超勝，則初沾戒品便名人世福田；語其深廣，則總攝無盡法門；律云若善男子，欲建立佛法者，欲令正法久住者，欲遊化諸方而無礙者，當盡受持此律。蓋佛法二寶，並假僧宏；僧寶所存，非戒不立。故經云具足受持威儀教法，能令三寶常住於世間；教法豎廣，止行二善攝盡，如息諸惡業而不作，名為止；信受修習，名為行。又制身口七支之惡是止義，進趣諸善是行義。止行二持，能滅貪瞋癡等根隨煩惱之惡因，與三途劇苦之惡果，佛為諸比丘結戒使令受持之者，滅除惡因，則苦果不求脫而自脫，任運感得人天善報，乃至四雙八輩出世解脫實果。又攝持諸根是戒，念無錯亂是定，心水澄照是慧，以戒為體，定慧是用。又者，十法界之升沈，以戒有無而論，無五戒十善，常處於三惡道；無異諦戒，永居於人天；無俗諦戒，久滯化城；無中諦戒，難捨法愛；唯佛圓融三諦，名為具足持淨戒者。為佛弟子者，皆宜以戒住持，再能了達持犯無二即法身德顯現，定散一體是解脫德圓成，智癡相即是般若德彰明。古德云教法豎廣，止行二善攝無不盡者，義在斯也。

二埋律師於毗尼教法，深有悟處，為令正法久住，並接引初學起見，故將弘一律師保存之扶桑孤本——四分律行事鈔資持記通釋並濟覽，整編排訂為「四分律行事鈔資持記扶桑集釋」，共成十卷，凡五十四萬言，加新標點，分清段落，歷經年餘，煞費苦心；整編訂竟，囑余作序，事關佛法，義不容辭，略述數語；以申贊歎。惟願此書廣行世間，俾見聞隨喜者，信受奉持者，共開甘露之門，同登妙覺之地，轉末運而成正法，皈三寶以證三德，懿歟庥哉，是為序。

一九五二年五月學戒比丘定西序於九龍柴灣弘法精舍

弘化月刊

總數第一三六期

一九五二年九月十五日出版

主編兼發行人　游有維

上海(23)常德路四一八號

發行處　弘化社

電話：三一一二〇

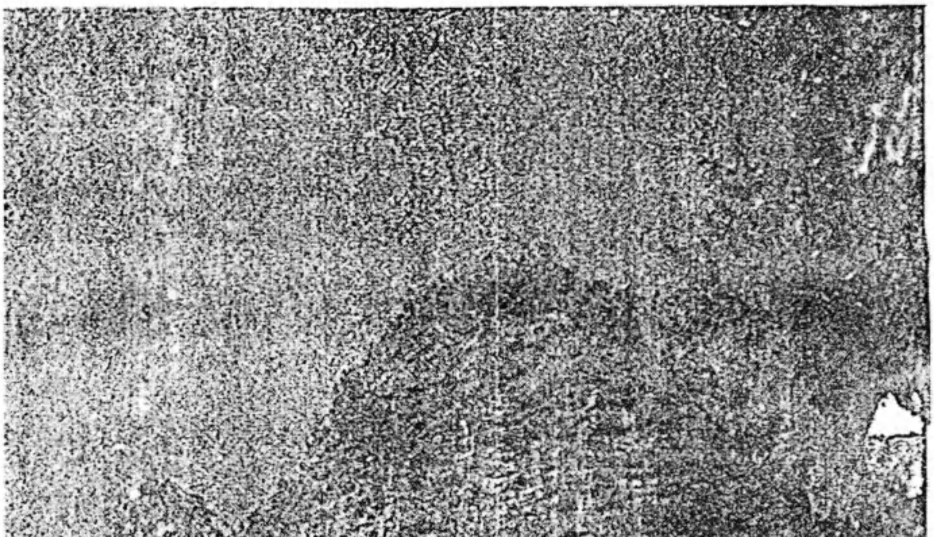
印刷處　文明印刷所

上海西康路三三七弄九〇號

本刊每月出版一冊

全年定價人民幣二萬元

現代佛學



律宗（上）

——唐代佛家六宗學說略述之四——

呂澂

律學傳授的源流

從東晉末到劉宋初，短短的二十年之間，隨着佛教學者對於完譯三藏的熱烈要求，律藏要典的翻譯達到了極盛的階段，在印度流傳的各派廣律先後譯出四部：公元四〇四年姚秦譯出舊有部的「十誦律」，四一二年姚秦又譯出法藏部的「四分律」，四一六年東晉譯出分別說的「僧祇律」，四二三年劉宋譯出化地部的「五分律」。跟着解釋廣律的論書也譯出好多種，著名的就有五論，這是秦代失譯法藏部的「毗尼母經」，又有部的「毗尼毗婆沙」，劉宋失譯有部「毗摩得勒迦」，蕭齊失譯南方法藏部的「善見律毗婆沙」和陳代失譯正量部的「明了論」。另外，西域一帶「律分五部」的傳說，也成爲當時學人所共信，像譯本「十八部論」註稱各部部主爲律主，這樣便從各方面啓發了學者對於律學的興趣。尤其是江左流行着「十誦律」，很多有名的學者像慧詢、慧猷等都作了講疏，並還得着律師僧祐一系的闡揚，可說播下了律學的種子。但是實際成功宗派的萌芽，還發生在北方的元魏。那時講十誦的律家有智稱（四三一—五〇一），他的弟子輩中有個聰法師（大概就是法聰）感覺到律學上許多問題需要好好的解決而重新加以組織。最初便是受（受戒）隨（隨行）各別依據不能統一的問題。當時佛教徒在戒律方面的實際情形很爲紊亂。相傳曹魏嘉平中（二五〇年頃）曇柯迦羅（法時）來到洛陽，看見當時僧衆祇以剪落鬚髮作區別，其他一切行爲無所稟承，他就譯出「僧祇戒心」即戒本以備日常應用。同時又集合了當地的梵僧，建立羯磨法特別是受戒規則來創行受戒（見「高僧傳」卷一）。依據這個傳說，迦羅所譯的既屬大衆部的戒本，那受戒的羯磨應該也是大衆部的。但到後來這些譯本都遺失了，反是比較迦羅遲來幾年（曹魏正元中即二五五年頃）的安息沙門曇諦（法實）譯出的法藏部羯磨一向在流行着。因此，中國僧衆的受戒實際上是依着法藏部的作法的。後來「僧祇」「十誦」的廣律譯出傳播，又用爲行事的依據，於是受戒和隨行兩方面就見得很不一致。這是聰法師首先感覺急需解決的一個問題。其次，由於當時譯出的「四分律」獨有詳細的釋論「善見律毗婆沙」（此論實係解釋南方法藏部的善見律，並非直接解釋「四分」，只因文句極其相近，所以一向來都誤認爲「四分」的釋論），可資參考，聰法師便有改依四分隨行的企圖，但在各派廣律中，戒本文句固然很有出入，而判釋闡述也隨處不同，這樣的參差應當如何會通取捨，這又是跟着來的一個有待解決的問題。那時候他並不知道律學應當尊主一家，反而想照顧到各派，求其事實上都通得過去，不期然地開闢了後人旁徵博引着意講求的途徑。他的主張和議論都口授了弟子道覆，覆著了「四分律疏」六卷，祇有長科，沒有義解。慧光（四六八—五三七）繼起，就道覆的口傳廣加參考，並研究各地方言，溝通南北，在這樣的注意下從事文記。（當時方言影響到義學的一般情形，可參看「顏氏家訓」。關於佛學的一方面，「十地經論」翻譯糾紛的傳說即其一例。另外，「起信論」裏面也留着由方言發生錯誤的痕迹）慧光

的弟子道雲、道暉，先後刪改慧光的疏文，後來又有洪理加以折衷。因此，當時諺語說：「雲公頭，暉公尾，洪理中間着所以。」（見「續高僧傳」卷二十一）這樣改變了一時風氣，「四分律」的研究就得行於相州鄴郡一帶。但在關內，依舊頑固地保守着「僧祇律」，不願改學。經過了道雲的弟子洪遵（五三〇—六〇八）努力開導，才逐漸轉變。繼之，道雲的再傳弟子智首（道洪的門人，五六七—六三五）依着雲「疏」，概括各部的異同說法，決定了去取，著成「五部區分鈔」二十一卷（五部是前說四部外再加飲光部，但此部祇譯出戒本「解脫戒經」，並無廣律），弘揚三十餘年，而後「四分」之宗才算大定，唐代的治律學者沒有不受了他的影響的。這裏面最著名的就是他的門下道宣（五九六—六六七）。宣依着智首的規模，廣事著述，重要的有「四分律比丘含注戒本疏」「四分律刪補隨機羯磨疏」「四分律刪繁補闕行事鈔」，後來律家稱為三大部，他的學說遂成為律宗中堅的一系，因他住在終南山，所以稱作「南山系」。同時有慧光門下西河法願的一系，它的特色在側重守文，隨處尋途，多從文相，像法願的弟子道縕就是以貞梗著稱的。因此，他們的學說局部流行於并州一帶，時稱并部師，並不當作律宗的正系。另外有相州法礪（五六九—六三五）是洪遵的再傳弟子，他從洪遵門人洪淵學通了「四分律」以後，更窮究「十誦」，開拓異聞，旁訊經論，才和慧休（五四八—六四五）合著「四分律疏」十卷，「羯磨疏」三卷，當時推崇它和智首、慧光的律疏竝美，稱為「三要疏」。因為法礪的學說盛行於相州一帶，所以又稱作「相部系」，也當作律宗中的一系。後來他門下道成再傳懷素（六二五—六九八），參加玄奘譯事，採用新譯有部「婆沙」「俱舍」等解釋，改變師傳，別著新疏「開宗記」，彈正法礪舊解的錯誤十六條，這概括了對於五篇名義（像解釋「捨墮」，批評舊說以捨財捨貪捨罪三義解捨為太泛，應該專以捨財為捨），制戒本意（像解釋實得道向未受具人說一戒，批判舊說制聖遮凡、制覺卽不復犯為太隘，其實學人仍有故犯），乃至名物（像解釋與外道食一戒，批評舊說限於出家的外道為不當，以為推求文義應該但指在家的而言）等等的異義，於是開創了另一派別。因為懷素住在西太原寺的東塔，所以通稱為「東塔系」，也屬律宗中的一系。唐代律宗就是南山，相部、東塔這三系鼎立而成的。在這裏面，相部和東塔的競爭最激烈，懷素的異義一再為法礪門下滿意（住西太原寺的西塔，原來和懷素對立）的弟子定賓（著「破迷執記」）和再傳弟子曇一（六九二—七七一，著「四分律發正義記」）所破，引起紛爭。到了代宗大曆十三年（七七八），國家召集律宗臨壇大德如淨等十四人，在安國寺定奪相部東塔兩派的是非，意欲僉定統一的說法，但其結果，於定說之外仍許兩派的疏文並行，這樣便使它們的勢力互相抵銷而兩敗俱傷。倒是南山一系因為立說的通達，尤其是道宣在戒疏和業疏（卽羯磨疏）以外更綜合止作二持和衆自共三行的一切方面的實踐，著了「行事鈔」三卷，影響極大，從唐到宋，前後替它作疏解的達於七十三家之多（舊說為六十家），由此這一系始終佔着優勢，而為律宗中主系，後來說到律宗，常常專指它一系而言。

二　教判和戒體論

依着上文所說，中國的律家和印度的知律者（卽律師）是不盡同的。印度的知律者祇要熟習律文和它的運用便算夠格，範圍很有限制，但在中國律家則要博通各派異同，並還涉到經論二藏，所以極難其選。像慧光這一家就是當時地論宗的巨匠，對於中國所傳的佛學有他獨到的看法，而在南北朝時代有名的「南三北七」判教裏佔了一席。他的教判分為四宗：一「毘曇」說六因緣是「因緣宗」，二「成實」說三假是「假名宗」，三「大品」和有關的三論說空是「離相宗」，四「涅槃」「華嚴」說實相是「常住宗」。這一種判法，他雖然託辭出於他的老師佛陀禪師，但實際是按照當時中國流行的學說而有意加以抑揚的。像他那般推崇「涅槃」「華嚴」，

又將「成實」和三論等相提並論，都是在印度佛學中所未嘗見到的。而他的律學議論也應用了如此見解，「四分」明明是小乘的廣律，却仍然尋出一種解釋，使它能通於大乘，這樣來和教判的說法相照應。從慧光傳承而下的各律家，大都沿用着這類見解，到了道宣，便集其大成。

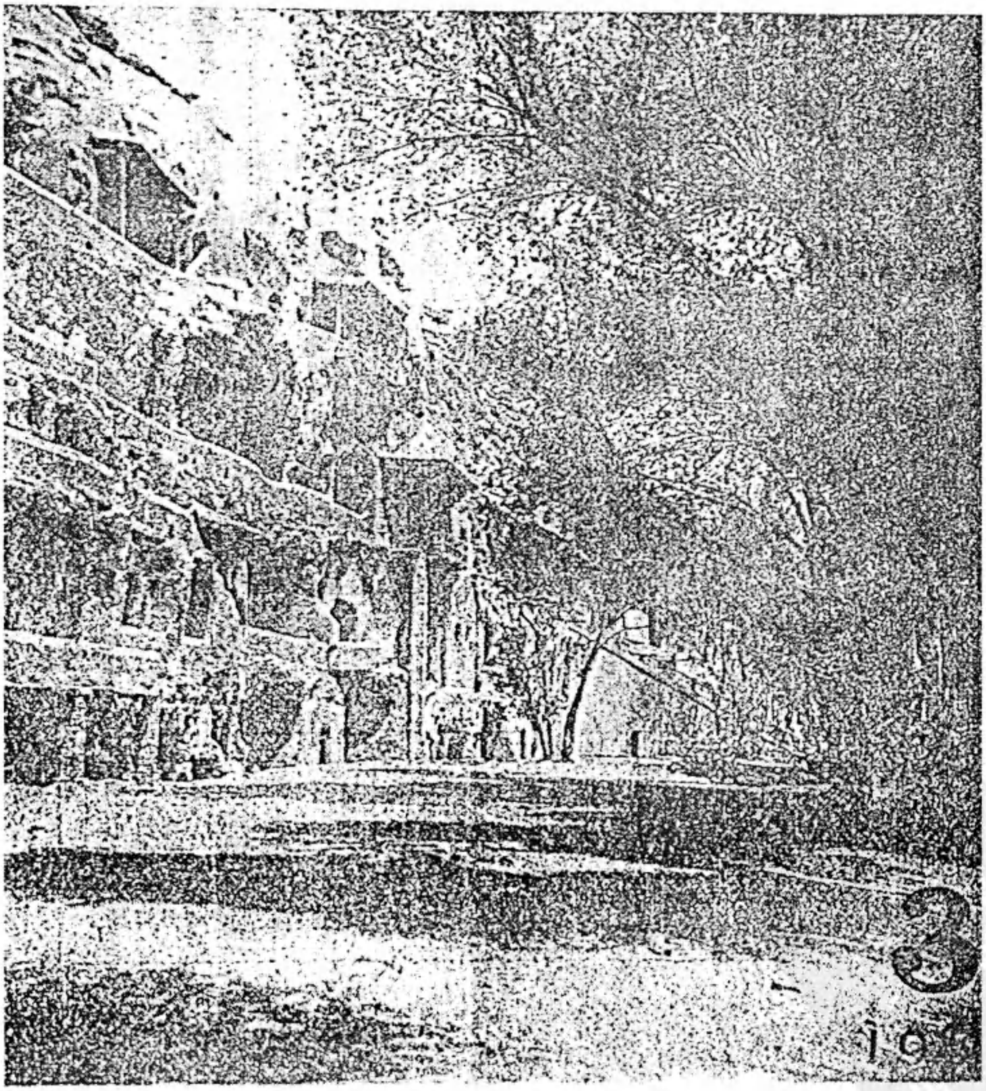
本來律宗用作主要典據的廣律，起源於佛家三學中的戒學，而戒的原理則散見各種經論，並還成爲經論的主題。便是僧徒們日常行事的作法，經論裏也有時談到。因此，從前有豐富的翻譯知識的道安便認爲「增一阿含經」雜有律語，不宜隨便給人看（見道安「增一阿含序」）。祇是戒學裏有關律儀的「學處」即行爲的條目，它的條文和解釋以及運用的事例幾另歸一類，作爲「律藏」。所以，從原則上講戒學，範圍較寬，儘可貫通於釋迦一代的教化。道宣即根據這一點，會通舊說，來作有關律學的教判。他以爲，經論裏所說的或者以「定」「慧」爲主要內容的教都屬於「化教」，律藏所說或以「戒」爲主要內容的教則爲「行教」或「制教」。這兩類相當於一般所說的「教授」和「教誡」。進一層分析，兩類的教都可區別出三個階段。化教一方面，開始於小乘經律，一直到論藏的「俱舍」「成實」，都藉着破析入微的方便來理會所謂「人」「法」的並無「自性」，這叫做「析色明空」，還不能破除對於人法本身的固執，在教理上可稱作「性空教」。其次，大乘「般若」一類經論就常人所執着的人法本身，由綜合而生的一現象上發明空理，這叫做「當體即空」，在教理上可稱作「相空教」。最後，「涅槃」「唯識」一類經論，將諸法裏面的外境看成本來無實，全歸「唯識」，這樣算是性相圓融，而從以起行也屬菩薩的甚深妙行，在教理上可稱作「唯識教」。如此三教的分判，完全符合於「解深密經」的三時說，可以一望而知（又依三教說三觀，後人也看它做律宗獨有的觀門）。再說行教的一方面，隨着對於戒體的不同解釋，而有種種淺深的層次，這也可分三段。最初，以戒爲有實質的色法，如同「俱舍論」所說，謂之「有宗」，或者「實法宗」。其次，認爲戒體非色亦非心，如同「成實論」所說，謂之「空宗」，或者「假名宗」。最後，說戒體是心法的種子，如同「法華」「涅槃」「楞伽」「攝論」等所說，謂之「圓宗」，或者「圓教宗」。這樣的教判也和慧光的四宗舊說相應，不過歸宿到「楞伽」「攝論」裏的種子說，顯然受了玄奘學說的影響。道宣很早便參加玄奘領導的譯場，並且對於玄奘的學行極其傾倒，他的律學會追隨玄奘的理論是無怪其然的。

即由上述，在律宗裏很自然地會發生並且重視「戒體」的問題。什麼是戒體呢？這由於持戒行爲所謂「律儀」的期願（律儀的梵語原作「三跋囉」，正譯爲等護，即是防護行爲不使虧損之意），或一日夜，或者畢生，在心理上會構成一種勢力，能發，能防，却不能形象地表示於他人，通常視爲「無表業」；其實「戒體」，即是指此。從來大小乘各家對於無表業所屬的法類有種種不同的議論。或者因爲它的來源及效果都和人的身口動作有關，便看成色法一類；或者因爲它的本身念念相續，而和意識有關，便看成心法一類。到了瑜伽一系的大乘學，對這一方面更有獨到的研究，世親所著的「成業論」便已發其端緒。傳到中國以後，又經奘門的諸賢分別精研，並由基師加以總結，成爲他的專著「法苑義林章」中最精彩的一章——「表無表色章」。這理論展轉傳播到日本，復有發展，變爲專業，甚至律家主張沒有受戒的人不許去旁聽關於這一章的講論。但在中國，律學本來發端於江左的「十誦律」研究，受了當地流行「成實論」學說的影響，將無表業當作不同形礙故非色，不同精慮又非心，而依然有它的存在，爲意識所行，所以屬於「法處」；換句話說，無表業即是非色非心的「不相應行」。戒體，即此法而言。這一解釋，傳到智首，相承不改，相部一系便完全依以立說。東塔系因爲相信「俱舍論」所說，以無表業爲色法，遂改易師說，另創新宗。不過「成實論」在當時已不大流行，理論轉變，也可視爲自然的趨勢。至於道宣的南山一系，表面也遵從智首的說法，而依據他們判教的看法，戒體實不能局限於一個階段之說，展轉推論，究竟還是以心法中種子即「發動思」的種子爲實體。此說和唯識宗的議論極爲相近，沒有舉出「功能」的一

義，仍然相去有間（薩婆多的種子是體用別論的，捨斷祇是種子的用，而它的體仍在，如同焦芽敗種一般沒有生發，這直到轉依的時候才完全棄掉，所以眞正的戒體應該是功能而非種子）。另外，從南山系對於戒體的看法，很自然地會強調「四分律」的通於大乘。道宣的「羯磨疏」裏就從律文中搜尋出五種理由，來證明通大之說。那五種理由是：沓婆回大（「僧殘」中無根謗戒說沓婆得了羅漢以後，發生厭棄此身無常之心，欲修利他行，求牢固法；這便是回心向大的很好說明），施生成佛（戒本尼回向文有「施一切衆生皆共成佛道」兩句，和「華嚴」「法華」圓頓之意相通），相召佛子（律序一再說「如是諸佛子」「佛子亦如是」，佛子的稱呼簡直和「梵網」大戒一例），捨財用輕（「捨墮」戒所捨的財物，如果僧用不還，只犯「突吉羅」輕罪，這和大乘戒以意業分判輕重相通），識了塵境（「單提法」中妄語戒解釋見聞覺知說眼識能見等，這也和大乘毗曇的說法相通）。就由這「四分律」分通大乘的看法更進一步開展，於是道宣主張整個戒學應該以大乘三聚戒（卽攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒）爲歸宿，而此三聚又是佛的三身之因，包括萬行，所以戒學的實質是舉一全收，可能獨立成宗，並還屬於大乘一實圓頓妙宗的。至於律儀方面分別大戒、小戒，不過隨機制立的一種形式而已。由此，律宗的構成完全的宗派規模，南山系的理論爲其基礎，它這一系堪稱律宗代表，也是很符合於實際情形的。

（全文待續）

現代佛學



律宗（下）

呂澂

三　律藏的運用和整理

唐代律宗的各系對於律藏的運用和整理，都費了相當的苦心。從運用上區分律藏，凡有「止持」「作持」兩類：止持說禁止所不應做的事，稱爲止惡法門；作持說允許所應做的事，稱爲修善法門。止惡的內容以比丘、比丘尼兩衆的別解脫戒爲主，所依據的文獻是「戒本」；修善的內容以受戒等二十種「犍度」（意譯爲「品」或「聚」）爲主，所依據的文獻是「羯磨」。在我國的譯籍裏，四分一宗的戒本和羯磨原來未有定本。關於戒本，「四分律」的譯主佛陀耶舍曾經翻出了一種，後來慧光加以改訂另成一本，并相部法礪、南山道宣、東塔懷素又各輯一本。這五本的內容雖都和「四分律」有關，但文句次第互有出入。因爲耶舍所譯戒本出於他自己的口傳，而「四分律」的翻譯參考到支法領從西域得來的原本，稟承各別，自不能不時有異辭，後人對照兩譯來作修改，也就不免有種種參差了。（唐人定賓等相信「四分律」在耶舍的譯本外，另有支法領改譯的異本，各家據本不同，因而互異。但據「出三藏記集」卷三、卷十四，「四分律」只有耶舍一譯。）至於「四分律」的羯磨，曹魏時代的兩種舊譯，極其簡略，後來有慧光的補訂本，又有相部、南山、東塔三家的輯本，一共六種，也是內容各別，沒有得着統一。

由此，四分宗通行的戒本、羯磨，在唐代很是紊亂。後來雖逐漸專用南山一系的本子，而實際存在着不少問題，並未得到解決。先就戒本說，儘管南山所改訂的，聲明是「敢依律而具集正經」，絲毫沒有參加私意，而因爲「四分律」的翻譯不完善，譯名也很多費解的地方，一味拘泥它裏面的條文來輯錄戒本，極容易發生錯誤。試舉一二例。有如「四分比丘戒本」裏二不定法，第一不定作「比丘共女人在屏處坐說非法語」云云，第二不定作「比丘共女人在露處坐作粗惡語說婬欲事」云云。「四分律」釋第二不定的文句脫落「說婬欲事」四字，因之，道宣的「含注戒本」便也將那四個字删去了。現在對勘各部的律文看，這兩種不定最重要的異點，即在屏處和露處各別，而說非法語的條件是一樣的。依照「四分律」的解釋，非法語即是和婬欲相關之語，所以，作粗惡語說婬欲事也只等於用綺互影顯的修辭來代替說非法語而已。（這可以參照「四分律」僧殘戒的第三條。那條戒本是與女人說粗惡婬欲語，據律文分析，粗惡語說非梵行，婬欲語說二道好惡。現在看「含注戒本」關於第二不定的注解，依據律文並舉了說不淨行和讚嘆二道好惡，足見戒本原文應該有和二道好惡相關的說婬欲字樣。）現在輕輕地删掉四個字，固然損失了戒本的原意，並且會使後人，由穿鑿而誤會粗惡語和非法語相對待地另有其意義。例如宋代靈芝的「四分律行事鈔資持記」卷十九解釋這兩種不定的犯緣，便以爲有所說的異點，第一不定只說婬欲，而第二不定通於粗語云云。這可證明「含注戒本」作那樣的删改是應再加斟酌的。又如「四分比丘戒本」三十捨墮法裏第二條，「比丘離三衣異處宿經一夜」云云，律文裏脫落「經一夜」三字，因之，「含注戒本」也將它删去了。其實用別種戒本來對勘，這裡應該有經一夜的限制。律文下面的解釋，並且以明相已出即犯，破曉爲犯時，這自然和經一夜的文句有關，否則離衣宿的時間起訖便無從斷定了。所以，「含注戒本」限於那一戒的删訂，也是可以商量的。至於因譯文的辭義不明以致發生誤解，那就不一而足。舉其比較重要些的來說，有如「四分比丘戒本」十三僧殘法中第三與女人粗語戒，本文說「與女人粗惡婬欲語隨說粗惡婬欲語者」，依照梵語的結構方式，這本是一個長句（參照「僧祇律戒本」這一條的譯文便明白），而譯文不善巧，很容易使人分作兩截讀。因之，「含注戒本」和「戒疏」都從隨說以下分句，作爲「引過結罪」，那是不盡符合原意的。又如「四分比丘戒本」三十捨墮法中，從第十一到第十四所制有關「臥具」的各條，因爲「臥具」這一譯名不得其解，又因在這幾條前面都說的是依戒，「戒疏」就很勉強地將「臥具」解成「三衣」。並以爲三衣乃此間所無，譯人難於立名，但以其相廣張，旁翻爲臥具或敷具。道宣還很重視這一創解，覺得會通臥具和三衣，解釋了不少疑難，所以他在所著的「釋門章服儀」和「感通傳」一再

言之。但是現在對勘他律文本，得參照義淨在印度實地考察的記載，這些波逸提所說「同事」或「隨舉」原來是同類之類，和三衣完全兩事，絕不可以相混（參照唐定賓的「四分律疏飾宗義記」卷五末，又義淨譯「根本薩婆多部律攝」卷六）。至於波本的體例，一般是每十條作一排列，各成一類，因此，三十捨墮的第十條以前和第十一條以後原來不相紊亂，自不必同作三衣看待。像「說戒」另作解釋，實際是有問題的。其他像這類的例子還很多，可見對於四分波本，唐人雖然苦心校訂，但未能得到最善的本子。

其次，說到四分律的譯序，那就問題更多了。因為它從來沒有現成完全的底本，殘缺又較嚴重，必須從廣律的本文裡仔細找尋來加以補充，但原律的翻譯關於作法和事類等方面都不整齊，又必參酌他部的成文來替它注釋；所以，隨着各家見解的不同，便會集成各種本子了。在唐代所通行的各本，幾乎沒有一種沒有缺點的。這可從懷素所集「僧羯磨」序文裡的批評見其一斑。他說，曹魏曇諦的「羯磨」（一卷本）雖未尤非，未甚該通；元魏慧光的「羯磨」同學評集本逸錄，不依正文；隋法礪的「羯磨」（兩卷本）雖自曰依文無片言增減，而詳律本非無增減。這幾種都是對照律文不能盡合的，因之，懷素另集「僧羯磨」（三卷本），要求做到「曲無增減，以適時提；祇取成文，非敢穿鑿」。他所用的是「依本直錄」方法，遇到律本原有減缺，自不免取若薩婆多，當然也非盡善盡美的。至於道宣的「羯磨」、「隨機羯磨」，懷素給以很嚴厲的評語說：「近乘自部之正文，遠取他宗之旁義，數門既其紊亂，指事遂有乖違」；這他直是犯了原則性的錯誤的了。平心而論，道宣的編輯方針，原是為了「點行世事，方軌來蒙」，所以不願拿他宗異文，以求毫無遺漏。他本欲「立四分為本，若行事之時必須用諸部者不可不用」，但是去取之間，也許有正文旁義的權衡不合。還看他所集有一百三十四種之多，連五百結集、七百結集等歷史上的事件也採入了，這就和日常要用無關，未免失之寬汎。總之，唐代律家整理了四分律羯磨，也未能達到究竟的階段。

四 略 評

在佛學各宗中間，學說和典據密切相關的無過於律宗，而在典據上存在着多種問題的也無過於律宗。最初，像上文所說，律宗各系雖有一部分表示謹守範圍，但大體上都趨向於博涉諸家，不局限自部。他們相信南山的傳說，以為佛滅度後優波離所結集的律藏，原是一完整的大部製作，中經惡王滅法，原本散失，繼起各家隨着各自異解，鈔略前後，從顯五岐，遂成了五部分流。（道宣更相信「僧祇律」是根本，所以他說五部「鈔集大衆之文，用集一家之典」，見「行事鈔」卷上。）因此，諸律所制無妨採用，以符合出於一源的事實。這有主張最力的，懷素說：「若於一部不犯，於餘部犯者，故名破戒；若於五部俱無違犯，方名持戒；是以應遵其行，不得偏執。」（見敦煌本「四部律並論要用鈔」卷下）。南山一系的學說，雖然比較慎重，他們的律學採用諸部文義，必以自部律文不了，事在疑前，有義無文，無文有事等等條件為限，可是一經旁引，枝蔓遂長，依着不能辨別燦然，毫無混淆。譬如「行事鈔」卷中解釋盜戒料簡三寶物的地方，雜引經論，輕重不定，便模糊了「四分律」所本法藏部執原說佛在僧數而佛無我所，影響到互用佛物亦判犯輕之真意。要是從實考證律宗的文獻，各部律本雖有它們的共同源泉，但由簡而繁，隨時隨地逐步增訂，乃有種種大部的製作。並且本來不限於五部，只是印度北部和西域地方一向流行着上座系新的五分、四分、飲光三種波律，再加以上座、大衆兩家根本律，偶然湊成五部，一般看來似乎律的最初分派，一下就成為五部了，其實印度本土並沒有這樣說法（見義淨「南海寄歸傳」卷一）。由此，五部立說的歧異，完全出於時代和地方的情況不同，假使沒無分析，湊在一起，反而增加混亂，以至面目全非。義淨為了切實講求律學，特去印度考察，他所得的結論是，「行法之徒須依自部」，不必採取別家之說；他並還批評當時律宗各家的通病就在於「諸部互參」，終至「許該緣敗，徒勞無功」。這些話是實際經驗之談，自當視為定論。其次，唐代律家對於小乘佛學部派和戒律的真正關係，都未有明確的認識。因為從南北朝以來，一再翻譯的世友有關部執的著作（原名「異部宗輪論」，舊譯作「部執異論」，又作「十八部論」），只是「有部」一家之言，敘述派別源流，頗多偏見。它有些地方故意將有部的地位特別抬高，像實際上「化地部」和「法藏部」都直接從「上座部」分裂出來，而它將兩部說成有部的支派，這就是不可盡信的。律宗各系無辨別地信用那一部書，討論到他們認為最基本的「戒體」問題，各依部執互相是非，結果仍不能得當。如相部一系依據經說，主張用「成實論」所說解釋戒體「無表業」為非色非心，南山系也有同樣的主張，且歸結到「瑜伽」的種子說，東塔系又改用「俱舍論」的色法說。他們的主張雖不一致，但是將「四分律」所屬的法藏部當作有部的支派，則三系相同，所以東塔系最後能援據有部的用「俱

舍論」來推尋爲說。其實，如從眞正的部派解答這一問題，法藏部旣有它特殊的戒律（卽「四分律」），當然也有它特殊的經論，律中所說自應和那些經論取得調和。現在問法藏部的論書是哪一種呢？從「四分律」裡記載結集所說到的內容看，那論書卽是「舍利弗毘曇」。由此，要就「四分律」的立場來推究無表業是色是心，自然應該取準於「舍利弗毘曇」了。現在勘此書的譯本，說到無表業，卽有「法處所攝色」的明文，並還由諸門分別無表業的無緣、不相應等證成，可說是毫無可疑的。至於「成實論」所說，屬於譬喩部的立義，和法藏原無交涉，如何可混爲一談？這可見律宗各系的議論，由於典據不明，不無可商量之處。

以上從典據方面略略評論了律宗的學說，現在還可由思想方面來談一談。律宗的南山一系特別強調「四分律」的大乘傾向，主張這一宗終歸大乘；在基本上，如此說法是極端正確的。印度佛學發展到大乘中期，對於小乘改取包涵的形式，戒律的一方面，更顯得突出。這只要看「瑜伽」的菩薩戒本以七衆的「別解脫戒」爲基礎而加以增上，又於聲聞戒的制止遮罪開出了不必共學的方便（見「瑜伽師地論」卷四十、四十一），就可瞭然它的實質如何。並且這還不是徒託空言，實際也眞正這樣的踐行了。後來義淨去印度所見到的，大小乘僧徒就共住在一個區域內，但以信仰不信仰菩薩學法的一點爲區別，並沒有見得如何的衝突。至於那爛陀寺和跋臘毘國寺院都是當時執教壇牛耳的，而由大乘領導，也未感覺到有破壞七衆戒律的地方（參照「南海寄歸傳」卷一、卷四）。這些卽是由大乘戒包涵小乘，也是從小乘戒會歸大乘的最好典型；像律宗南山系那樣主張，正應該用這些來衡量它的價值。我們可以說，南山系側重「四分律」分通大乘的特點要從那上面證成它的終歸大乘，發揮眞義終覺不夠透徹，所以他們雖聯系到「瑜伽」的三聚戒，却未完全依着瑜伽實際運用，以至關於受戒一層也以爲具足大心卽在發明白四受具之際發生四宗戒體，這和「瑜伽」增上戒學的用意並不盡符。以至後來，他們和天台家合流，推尊「梵網戒」，就更加模糊了大小乘戒融通的眞面目，這不能不說是律宗思想方面始終存在着的一個弱點。

一九五五，二，二〇，改寫完稿。

現代佛學

炳靈寺石窟概述……鄭振鐸（二）
律學重光的先決問題……呂澂（五）
傳心與破執……雲鄰（八）
論三歸的授與受……二埋（一四）
漫談外道會門……阿漏（一六）
中國佛教協會副會長趙樸初在第一次中國佛教協會常務理事會議報告
上海市佛教界人士的學習情況……黃大華（二〇）
大衆
談談我的思想轉變過程……安徽潁上沈陽小學教導主任 李國華（二五）
園地
佛教徒起來把反動會道門分子清除出去……冷泉（二七）
佛教動態……（二八）

11
一九五三年
十一月十五日出版

律學重光的先決問題

呂澂

現代中國內地大部僧團的戒律廢弛，毫無生氣，這是和律學之不明密切相關的。因為從清代以來，很少有人切實講求律學，戒律幾至等於具文，它的組織集體、指導行爲的眞精神，早就闇然不彰，本來依據戒律構成的僧團自然也徒存形式，終至於萎靡不振了。現在要扭轉這情勢來談整頓僧制，宏揚教法，從根本上着想，就應當以重新闡明律學，恢復戒律的效能爲最先着。不過這絕非簡單地將律家舊說——即使是一向認爲正統的學說——原盤搬來，便可以爲力的。我們應該理會到律學上還存在着好些問題，從來沒有得到很好的解決，在那樣不完全的基礎上再加發揮，仍不免會遇事模糊，離開實際而落於空談。因此，我們必須從各種問題中提出比較重要的，來聯系當前事實，予以徹底的解決，用作重明律學的準備。這可以舉出三個問題：第一、是關於戒律的正確性的，即戒律的根本典據應如何再加刊定。第二、是關於戒律的靈活性的，即戒律的解釋、運用應遵守如何的原則，特別是對於部執異同的一點。第三、是關於戒律的整體性的，即大小乘的戒律如何貫通得其統一。這三個問題互相聯系，可以依次解決，在下面，我們就來提供一些意見。

第一、就僧團說，他們「止持」「作持」兩方面的戒律典據，自然是戒本和羯磨了。中國原來遵行小乘法藏部的「四分律」，這一部戒本先有姚秦佛陀耶舍憑記憶而譯出的一種。耶舍是法藏部的比丘，戒本又爲他所誦習。論理他所翻譯的應該可以絕對信任的。但是耶舍後來翻譯到解釋戒本的廣律即「四分律」，又參考了支法領在于闐所得的寫本，傳譯筆受之間，關於律中複牒戒本文句之處，不免有參差詳略。傳習者注意到此，不得不捨開耶舍所譯的單行戒本，而另外來考訂編纂。這在唐初流行的就有四本（見懷素「四分比丘戒本」又「比丘尼戒本」序文），抑同，文異，宗致不一，於是懷素輯錄了一本，道宣又刪定了一本，但仍舊不能視爲定本。因爲在當時他們所能做得到的只是「詳檢律本，參驗戒心」，換句話說，無非按照戒本去廣律裏搜尋牒文，重加編訂。但律中所牒往往不全，而在翻譯中也常會忽略地誤牒爲釋，這樣要單選和戒本同樣或相近的譯文，來個別摘錄，是容易發生錯誤的。並且「四分律」的翻譯，原已參雜了支法領所得的寫本，稟承不同，文句當然有出入，又豈能隨便加以去取？就舉一二例來說吧，像耶舍原譯「四分比丘戒本」二不定法第一條說比丘共女人獨在屏處坐說非法語云云，第二條說比丘共女人獨在露處坐作粗惡語說婬欲事云云，「四分律」牒第二條沒有「說婬欲事」四字，於是懷素，道宣的輯錄本便都將四字刪除了。這從表面看，似乎也說得去。但按照四分戒本的譯例，原是以婬欲粗惡語連說的（見第三僧殘戒文），而在這裏婬欲粗惡語又正是非法語的同意語，但因修辭關係影顯互用的。現在一加刪改，便容易使人誤會這兩戒在屏處、露處的相對以外，還有非法語與粗惡語之不同（後來靈芝的「資持記」就有此解），這不能算是妥帖的。又像三十捨墮法的第二條，耶舍譯本說離三衣異處宿經一夜，而「四分律」牒文沒有「經一夜」一語，於是懷素、道宣的輯本也都將它刪去了。但用別家的戒本來對照，一律有一夜的限制，並且就依「四分律」的解釋，以明相已出（天色破曉）爲犯戒的條件，自然也和一夜有關，不能略而不舉，所以那樣的刪定還是值得商量的。我們以爲，現在即以耶舍所譯戒本爲基礎，對檢廣律，凡有不一致的地方，都將再度加以刊定，方能說得上正確。四分戒本的梵文原作，現雖無處可

等，但和它血緣最近的錫蘭等地所行戒本用巴利文寫成的，完整存在，可用爲對勘的重要資料。（四分律是北方法藏部所傳，錫蘭等地的戒律則屬於南方法藏部，它們同出一源，所以最爲相近，在從前便曾誤會釋解南傳廣律的「善見律毘婆沙」是「四分律」的釋論）如再加以各家廣律的參考，則戒本的最後刊定大概也不致太難的。其次「羯磨」可說是這種作持的科目。它應用僧團所有民主合議的精神，具體作種種事實的規定，在廣律中散見各處，沒有編好的完本，於是律家諸師各憑己見，抄集成篇，那情形就顯得更爲複雜。在唐初一般通用的凡有不同的六本，而後來視爲正宗的道宣所纂「四分律刪補隨機羯磨」還受到懷素很不滿意的批評說：「近棄自部之正文，遠取他宗之傍義，教門既其雜亂，指事屢有乖違。」（見懷素「僧羯磨」序文）這大概是「四分律」中對於羯磨沒有像有部廣律那樣舉出「百一羯磨」的綱領，所以各家剪裁，漫無標準，終不免於雜亂。像道宣所集的凡有一百三十四種之多，其中連廣律附錄五百結集、七百結集記事裏的羯磨文句也都收入了：其實那些是歷史上的事件，一現而不可再，絕非一般羯磨之類，應該有所簡別的。至於受日（乞假）的羯磨，偏錄各部之說，也有損於體例的精嚴。另外，各家輯本在羯磨示範的地方「白」「說」的文句往往不夠完整。說的前面本該複牒白語一次的，而常常忽略不牒了。到得羯磨結束的時候，因爲翻譯的技巧不佳，文句上留着一些糾葛，又常爲瞭解的障礙。今以受戒一事爲例，第三羯磨說：「諸長老忍僧與某甲授具足戒，某甲爲和上者默然，誰不忍者說。」之後，加以總結說：「僧已忍與某甲授具足戒，某甲爲和上竟，僧忍默然故：是事如是持。」這幾句話中間的「忍」字是聽許之意，「與」字是給予之意，對照上下文看，明明是兩事，而說忍字的語氣到了後面一句才交代淸楚。但因爲譯文不太明了，義解上就發生些節外生枝的議論。定賓以爲在說第三次羯磨臨了那個說字的時候，受戒的人便已得戒，那下面的言語都是無甚關係的。道宣又以爲要羯磨師說到竟字方發得戒，因爲事實上至此已竟圓滿，下文云云不過重複言之而已。這些說法都是由揣摩文字而來，實際上羯磨一定要等說完各句才算成就，而受者得戒也必在這個時候（基師即作此解釋），本來可以不加議論的。由此，四分律羯磨種類的增減以及文句的作法，現在都應該運用比較方法，對照着南傳廣律，並旁考晚出而又較備的有部「百一羯磨」，再來一次刊定，以求正確。如此律學最基本的典據——戒本和羯磨都刊定了，才可以說到如何的解釋運用，這就須談第二個問題。

第二、解釋運用戒律所應掌握的原則，首先是要從部執關係上去加以瞭解。現存小乘的各種戒律，都是分派以後所出，因而帶着濃厚的部派色彩。以「四分律」來說，它是屬於法藏部的，整個的結構、精神就都和一部的主張息息相關。譬如說，法藏部由「佛與二乘同一解脫而不同聖道」的根本主張演繹出「佛在僧數」，所以它對僧團資具所有權的觀點不同，解釋亦異。像化地部的「五分律」認爲用三寶物是重犯，而「四分律」只判爲偸蘭遮（粗罪），比較輕減得多了。這是從佛在僧數看，佛無我所的執着，說不到所有權，當然要這樣的判法。法藏部又由它的根本主張演釋出「施佛果大」而盛行塔的供養，所以在「四分律」裏有關於佛塔的學法二十六條，皆他家戒本之所無，乃至和它同一血脈的南傳戒律裏也沒有。由此可見，戒律之於部執是如何的關係密切，只有謹守每一部派的各別範圍，加以解釋運用，才能不喪失它的眞意。可是中國的律家對於這一點恰恰採取一種相反的方向，而喜歡會通諸部來講。我們推究它的原因，大概由於戒律流傳的歷史關係。中國的律學傳譯曾走過一段曲折的道路，最初譯出僧祇的戒本，繼而有四分的羯磨，再後又應用十誦的解釋，最末乃復歸於四分而受隨取得完全的一致。在歷史上既這樣的迂迴往復，各部交織，當然會影響到律家的見解。還有從東晉末到劉宋初的短短二十年間，隨着學人的熱烈要求，一時譯出很多又很雜的律典，凡有四律（十誦、四分、僧祇、五分）、五論（毘尼母、毘尼毘婆沙、毘尼摩德勒迦、善見律毘婆沙、明了論），牽涉到有部、法藏、大衆、化地、南方法藏、正量等六個派別；資料既如此豐富，而從來律家又都是講學有素，搞慣了旁徵博引的講疏著作的（像

法聰、慧光、道雲、洪遵、智首乃至道宣，均是），因此他們不期然地用對待經論的態度來處理戒律，同樣夠作講疏，而造成博涉各家、折衷同異的風氣，也就是以概括各部定其廢立來作解釋運用戒律的原則。照實的說，這是和戒律的本質不很相符的。另外，他們還有一種模糊的看法，相信從前的傳說，以爲佛滅度後優波離結集成功八十誦的一部大律藏，一百年後經過阿育王的破壞，原本散失，纔起各家隨着自己的見解，鈔略前後，蹬顛互異，遂變爲五部分流（見「出三藏記集」卷三）。因此，大部的律藏的全構雖不可復覩，而集合了各具一體的五家戒律，似乎仍可以還原爲本來面目。於是他們解釋受戒以後的各事隨行，都不主張偏執當部（即所受的一部），而要五部通用，如果僅在一部爲不犯，餘部認爲有違，仍舊是破戒的（見敦煌本佚名所鈔「四部律並論要用鈔」卷下「會通諸律還負掌」）。在唐人律典的注疏中間，此種傾向甚爲顯著，可說是當時的一般趨勢。但是，現在從文獻上研究的結果，各部戒律雖可以承認有一個總源頭，而照現存本子的情形看，確實是隨時隨地逐漸增訂，成爲各種大部的製作，再也合不攏來的。並且談到戒律分部，也不限於五家。只因印度北部及西域地方有一個時期曾流行着上座一系化地（五分）、法藏（四分）、飲光（迦葉維）三部戒律，再合上座，大衆兩家根本的戒律，偶然湊成五部，除迦葉維律而外又都傳譯到中國，於是表面看來，好像部派最初的分裂一下便成爲這樣的五部了。其實在印度並無此種說法（見義淨「南海寄歸傳」卷一），而律分五部的傳說中時常引到的「大集經」原來也是列舉了六派的（在五部外，還有犢子一部）。由此，五部並無同體的關係，當然也不能使它們化零爲整。它們的歧異，受着時代的、地方的影響很大，就是勉強湊合來談，亦只增加混亂而已。我們以爲，從部執的觀點來決定解釋運用戒律的原則，還是從前義淨的說法最爲妥當。他說：四部（上座、大衆、有部、正量）的律儀各別，輕重開制不同，出家的人可以各依部執，不要避彼就此地採取他家的異說，也不必避忌自部獨有的開許，怕人家嫌惡。不然，部執之說就顯得毫無意義。豈得一人而偏行四種？因此他更總結爲「行法之徒須依自部」的一大原則。這是他費了二十幾年的光陰在印度實察考察之所得，完全有事實可憑，應該置信的。並且他還注意到當時中國律家的通病，加以深刻的批判，以爲那病因就在於「諸部互牽」，終至於「注疏繁瑣，徒勞無功」（見「南海寄歸傳」卷二）。他這些話，現在無妨視爲定論。至於戒律的適應環境，分別開遮，這也要有一定的原則，不過在小乘戒律的本身很難掌握得到，必須貫通大乘，而由大乘方面求得最高的指導，方能得其樞紐，不致流爲枝節之談，這可以留在第三個問題裏再加解說。

第三、佛教發展到大乘階段，在戒律方面就自然地要求統一大小乘充分發揮行動的力量。這在印度是如此，在中國尤其是如此。中國佛教的傳播一向是以大乘爲主而小乘爲輔的，到了小乘戒律傳譯完備之時，大乘的教理早已由吸收滋養而至於開花結實了。因此中國律家頗致力於尋求小乘戒律如何融貫於大乘，道宣對這方面更是費了苦心。他在「四分律」本身裏找出五種理由來證明它一分通於大乘，並且由「戒體」的推究，歸宿到大小乘教法所從發生的心源，用來建立從戒律觀點所成的「圓頓妙宗」。這些雖覺得太拘泥於形式，可是很符合當時一般學人的要求的。不過現在這裏所要提出的問題，還不在小乘戒律的必須而且必能通於大乘，乃在於所通的大乘特別是大乘戒律方面屬於哪一種。換句話說，要用何種大乘戒律來統一小乘才最適宜，最有力？這從印度佛學開展的歷史看，在彌勒以前，關於菩薩學處的種種是在各樣經典裏隨機散說，未曾有過編纂的。到了彌勒的「瑜伽師地論菩薩地」的「戒品」裏，方纔加以綜集成爲一種整齊的結構（這在「戒品」裏有明文可考），所以它是空前之作。但有了這一結構便覺其盡善盡美，再無庸添畫蛇足，因此也可視爲絕後。這樣來說大乘戒律之能統一小乘的，就只有瑜伽菩薩戒了。再從中國律家所發揮的理論而言，如以道宣爲正統派代表，則他判教爲三時，解釋戒體爲第八識的種子，又將大乘戒的內容統歸於「三聚」，這些都是以瑜伽一系的學說爲據的，那末，照他的意思去推求，大乘戒之能貫攝小乘的也只有瑜伽菩薩戒。但是事實上如何呢？這很顯得矛

盾的，從古代以來直到現在，中國內地僧團所遵行的菩薩戒不是瑜伽，而是「梵網」——在印度大乘律學上絲毫沒有留着痕迹的「梵網」。關於「梵網」的傳譯經過，內容表現，在學者間一向有着種種不同的看法，這裏且不多談，只有直截了當地說一句，如果瑜伽「戒品」所說不虛，則在彌勒以前大乘經裏就會有那樣列舉學處自成結構的「梵網」，實在難以理解。而且它的體裁，開首列舉殺、盜、婬、妄、酤酒五戒，顯然以在家律儀爲基礎，現在要用來貫通小乘戒求其統一，也覺得有些勉强。至於瑜伽菩薩戒就大大的不同了。它是有極深厚的淵源，極精密的組織，極扼要的指導，並還有最積極的精神的。它用最原始而又最普遍的菩薩藏十六種教授（詳見「大寶積經迦葉品一」）爲綱領，博採衆經，予以充實，而成一整然體制，可以說淵源深厚。菩薩行統稱六度四攝，頭緒萬千，而它於掃除垢障、方便推進上着眼，就能在寥寥四十餘條學處中，得其樞要，羅列無遺，可以說組織精密。至於律儀戒一方面，它完全讓七衆律儀各別去講，不再重複。但它對於出家律儀的開遮卻指示出最高的原則。這就是在有關戒度的學處裏，將出家的「遮罪」分成兩類，其爲避免譏嫌而加禁止的（像共女人獨在屏處坐等），乃是將護他人使於三寶不失信念，這一類戒，菩薩應該與聲聞一樣的學習奉行。其爲聲聞煩惱較重，不堪負荷利他行爲，便立制使他們少作事業，少生希望，少欲知足，這樣來折伏煩惱的（像三衣、一食等戒），在菩薩以利他爲勝；對這一類戒就不應該與聲聞同學，同行。有了這樣的原則指示，於是出家的律儀除了「性罪」以外，都可以利他，即是「爲着人民大衆的利益」的一個標準辨別得出哪種應遮，哪種可開，更無需乎枝枝節節地來作計較了。這種指導又是何等的扼要！最後，瑜伽菩薩戒的積極精神最顯見於在家律儀的開制。這也在有關於戒度的學處裏說到，只要是爲着大衆的利益，則在家律儀的主體即種種「性戒」，一樣可以開禁。當時所以有如此辦法，意在對付統治階級，因此最初北京曇無讖翻譯「菩薩地持經」（即「瑜伽菩薩地」的異本）這幾條，就爲統治者所阻撓沒有能譯了出來。如此瑜伽菩薩戒有種種殊勝，用來統一大小乘戒律而充分發揮它的效力，再也適宜不過了。我們很希望不久的將來，內地的僧團所遵行的菩薩戒能由「梵網」改用「瑜伽」，而與印地所行取得一致。

說到這裏，我們可以來作結論：現在我們如果爲着整頓僧制而重新闡明律學，應該先將遵行已久的四分律戒本和羯磨刊定正確，再從部執的關係上深刻瞭解它的異意，最後結合到瑜伽菩薩戒求得實踐上最高的指導原則。在這樣的基礎上，我們相信，一定可以建立起健全、通徹，而又能使僧團適時新生的「現代律學」。

一五九三、一〇、二八·初稿

諸家戒本通論

呂澂　釋存厚
馮卓　劉定權　著

一

佛滅度後，弟子持律者逐漸異趣，乃至有上座大衆分部。上座重律，又有本上座、一切有跋耆子諸派。本上座尤重律，故又有化地、銅鍱（南方上座）、法藏、飲光諸家。我國魏晉以還，初傳律藏，但知五部，即並舉說一切有、化地、法藏、飲光、大衆言之。雖大集經別說婆麤富羅，而誤認爲大衆末派，不知有跋耆子。又銅鍱遠在錫崙，雖律論東來，亦鮮審其有異。（嵩祥猶知南方十誦，律家即置而不談）訛略之說沿習千年至於唐，義淨再傳律藏，而後辭闢之曰不聞西土。乃其別舉四宗曰：大衆、說一切有、正量、上座，各有律藏數百卷。又曰：一切有別有法藏、化地、飲光三家，但行西域云云，（均見寄歸傳卷一）皆惑於有部一家之言，未云詳審。蓋其時有部勢力絕盛，既取北方上座而代之，故自稱根本部。化地、法藏、飲光本自上座出者，亦皆視同藩屬。所云

上座，不過指南方銅鍱各系言之。又正量爲本宗，亦是當時正量大興，自居跋耆子正統耳。故就史實前後比觀，印度律學傳承眞相，始終未明於此土也。今言其實，大衆雖有諸派，而根本律藏只一種，跋耆子雖遞嬗爲正量等派，根本律藏似亦一種，說一切有根本律藏亦一種，而新舊各地有異。惟本上座務律最勤，流派所生，化地、銅鍱、法藏、飲光各有其律。綜舉即有八家，非五部，亦非四宗也。此八家律，泰半已出，而尤備於我國。大衆有戒本廣律，正量有律論，說一切有有新舊戒本並廣律，至於本上座有戒本，化地、法藏皆有戒本廣律，飲光有戒本，銅鍱有律論，大體已具。更益以梵藏文有部戒本廣律，巴利文銅鍱戒本廣律，則現時研律所資可云備也。玆論戒本，先列學其籍，再及其義。

（一）僧祇本　此大衆部戒本，摩訶僧祇律所釋。晉義熙十二年（西紀四一六年）佛馱跋陀羅法顯共出。另有戒本（但就比丘戒言，下同）一種，文句時有出入。

（二）明了本　此正量部戒本，未傳此土，西方亦未見原文。但有二十二明了論略學部類名數，陳眞諦譯。（西紀五六〇年頃）

（三）十誦古本　此舊有部戒本，晉簡文帝時（西紀三七二年）曇摩持曾出一本久佚，惟太元八年（西紀三八三年）竺佛念譯鼻奈耶，所釋戒本，依道安敍，與持所出二百六十戒衆學法有一百十事者如符合焉，則亦古本也，今存。（日人長井眞琴未知鼻奈耶即十誦古本，勘文大錯

，蓋粗略未詳校也，見宗教研究三卷二號十二至十四頁）

（四）十誦本　此舊有部戒本，稍後出，十誦律所釋，後秦弘始年間羅什與弗若多羅又與曇摩流支兩次譯成。（約西紀四〇〇年頃）另有羅什譯戒本一種，文句大異，疑是別備。

（五）十誦新本　此新有部戒本，說一切有部毘奈耶所釋。唐長安年間（西紀七〇三年頃），義淨譯出。又有戒本一種，文句大同。譯者勘云與十誦大歸相似也。（見寄歸傳卷一）

（六）十誦梵本　此舊有部戒本別本，法人伯希和於西域發見，一九一三年魯阿斐娜氏校刊之。與十誦本亦大同，但文句次第略有出入。（依長井真琴說，見宗教研究三卷二號七至十一頁）

（七）十誦藏本　此新有部戒本別本，西藏甘珠律部首數卷所釋。元至元八年（西紀一二四八年）拔合思巴出苾芻學習略法，列舉其目，與義淨所傳又有出入。

（八）優波離本　此舊上座戒本，優波離問經所釋，失譯，今附後漢錄。

（九）五分本　此化地部戒本，五分律所釋。宋景平元至二年（西紀四二三至四年）佛陀什等譯出。又有戒本一種，文句大同。另有一本，則係十誦誤題。

（十）四分本　此法藏部戒本，四分律所釋。後秦弘始十二至十四年（西紀四〇五至七年）佛陀耶舍譯。別有戒本兩種，文句時異。

（一一）戒經本　此飲光部戒本，無廣律。元魏大統中（約西紀五四三年）瞿曇般若流支譯。

（一二）巴利本　此銅鍱部戒本，以巴利文寫定。西紀一八六九年以後俄英德歷有校刊本，東方聖書集中並有英譯，日人赤沼智善亦有和譯。（見阿含佛教四五五至四九三頁）我國蕭齊永明六年（西紀四八八年）僧伽跋陀羅譯善見律毘婆沙，略舉其目。（對勘名目，見長井眞琴根本佛典之研究一一九至一三一頁）

上舉各籍，試依部別列爲一表，其間關係尤易瞭然。

- （上座）
  - 有部十誦古本（三）
    - 十誦本（四）
      - 十誦新本（五）
    - 十誦梵本（六）
      - 十誦藏本（七）
  - 本上座優波離本（八）
    - 化地五分本（九）
      - 飲光戒經本（一一）
    - 法藏四分本（一〇）
    - 銅鍱巴利本（一二）
  - （跋耆子）
    - 正量明了本（二）
- 大衆僧祇本（一）

正量戒本失傳，八家缺一，學者同憾。今依明了論略列名目見其組織，以便對勘。

正量戒本

(一)戒本緣起（論寧刻本六頁左）

(二)四波羅夷（論六頁左）

初波羅夷文云：若比丘共餘比丘於學處至得同命未捨戒不顯自身羸弱，更行婬欲法，乃至於雌畜生，犯波羅夷無共住。（論四頁左）餘三，文缺。

(三)十三僧伽胝施沙（論六頁左）

中有故心出不淨，染污心對女人說顯示婬欲語，染污心爲男女行婬使學處。（論五頁左）餘名目缺。

(四)二不定法（論六頁左）

(五)三十尼薩耆波羅逸尼柯（論六頁左）

一、過十日畜長衣學處。

二、轉車衣學處。

三、待一月衣學處。

四、受非親比丘尼施衣學處。

五、比丘尼浣染衣學處。

六、從非親乞得衣學處。

七、（不詳）

八、（乞得衣值，值主一人）

九、（乞得衣值，值主二人）

一〇、（乞得王及王臣衣）

一一、至二〇，一切俱舍耶部學處。

二一、過十日畜長鉢學處。

二二、五補鉢學處。

二三、二四、織師學處。

二五、擧酥等學處。

二六、與比丘衣竟後瞋奪學處。

二七、廻僧應得施入已學處。

二八、夏月浴衣學處。

二九、有難衣學處。

三〇、結夏所離衣學處。（以上依論一四頁及二二頁編列次第）

（六）九十波羅逸尼柯（論六頁左）

中有善心爲女人說法過五六語，及共非大戒眠學處。（論五頁左）餘不想。

（七）四波胝提舍尼（論六頁左）

（八）諸學對（論六頁左數不詳）

（九）七滅諍法

此以現前，憶念、不痴、隨誓言、最惡、隨多、隨草爲次。（見論二六、二七頁）

此戒本學處多少，不能詳舉。日人宇井伯壽謂依明了論約有一百六十五條。（見印度哲學研究第二卷一二三頁）今論無文可計，未詳所本。

二

對勘各家現存戒本，列舉學處有繁簡之異，有次第之異，又有文句之異，蓋無一能盡同者。循篇目而言，四波羅夷十三僧殘二不定法，各家同其繁簡，同其次第，而文句有出入。三十捨墮，惟繁簡大同，而次第文句皆異。波逸提則繁簡次第文句無一不殊。至於衆學，開合錯綜尤不勝舉也。今分別列表明之。

（一）學處繁簡之異　此於單墮衆學見之，如表：（但舉比丘學處，下同）

	單墮戒數	衆學戒數	合餘戒全數
僧祇本	九二	六六	二一八
明了本	九〇		—
十誦本	九〇	一〇七	二五七
優波離本	九二	七四	二一九
五分本	九一	一〇〇	二五一
四分本	九二	七五	二二七
巴利本	九〇	一〇〇	二五〇
戒經本	九〇	九六	二四六

餘戒指四夷、十三殘、二不定、三十捨墮、四悔過、七滅諍，共六十法。各家皆同。但優波離本缺七滅諍。

（二）學處次第之異　此於捨墮、單墮、衆學，皆見之，如下各表：

（甲）各本捨墮次第表

此有三十學處。印度律師授受，十事一記，即有三部，（見出三藏記集十一道安比丘大戒序）蓋與傳經每十經一結頌者同也。巴利戒本及十誦新戒本，皆存此制，惟舊譯多略之。

今依巴利本稱三部爲衣部、羊毛部、鉢等雜部。衣部各家次第如一，惟餘二部參差，表中簡別出之。

學處　各本	僧祇	明了	十誦優波離	五分	四分	巴利	戒經
純羊毛敷具	一一	次第不詳	一二	二三	一二	一二	一二
過分數敷具	一二		一三	二三	一三	一三	一三
野蠶綿敷具	一三		一一	二一	一一	一一	一一
減六年敷具	一四		一四	二四	一四	一四	一五
敷具不壞緣	一五		一五	二五	一五	一五	一四
自擔負羊毛	一六		一六	二六	一六	一六	一六
非親治羊毛	一七		一七	二七	一七	一七	一七
捉金銀	一八		一八	三〇	一八	一八	二〇
販賣	一九		二〇	二八	二〇	二〇	一八
出納求利	二〇		一九	二九	一九	一九	一九
（以上第二部）							
長鉢過限	二一	二一	二一	二〇	二一	二一	二一

乞五綴鉢	二二	二二	二二	一九	二二	二二	二二
畜藥過限	二三	二五	三〇	一五	二六	二三	三〇
奪衣	二四	二六	二五	一三	二五	二五	二五
預求雨浴衣	二五	二八	二八	一七	二七	二四	二七
乞縷付織衣	二六	二三	二三	一一	二三	二六	二三
勸織師好織	二七	二四	二四	一二	二四	二七	二四
急難施衣	二八	二九	二七	一八	二八	二八	二六
蘭若離衣	二九	三〇	二六	一六	二九	二九	二八
廻衆物入己	三〇	二七	二九	一四	三〇	三〇	二九

（以上第三部）

（乙）各本單墮異序略表

此乃以九十事爲本，十事一記，則九部也。各部皆以事類相從。今勘各本分部粗同，而部中各條異序者，皆不列表，但舉其異部出入各條。

僧祇　五分　四分　巴利　戒經

滅諍已更舉	四	・	六六	六三	・
謗迴施僧物	九	八〇	七四	八一	(缺)
輕呵	一〇	・	七二	七二	・

(二)壞種子部

(三)不差教尼部（非時往尼處學處，僧祇五分巴利戒經俱列第二十二，優波離列二十四，餘本缺）

(四)食部

(五)燃火部（十誦優波離本第六部）

露地燃火	四一	六八	五七	五六	
未具宿過限	四二	七	五	五	
與欲已後悔	四三	七九	七六	七九	
不與他食	四四	七六	四六	四二	
惡見違諫	四五	四八	六八	六八	
隨捨置人	四六	四九	六九	六九	
隨擯沙彌	四七	五〇	七〇	七〇	
衣不壞色	四八	七七	六〇	五八	六八

（以後爲第六部）

手捉金銀	四九	六九	八二	八四	六九
非時洗浴	五〇	七〇	五六	五七	七〇
(六)用蟲水部（他本第五部）					
飲用蟲水	五一	與二〇合一條	六二	六一	·
瞋心打他	五八	七一	七八	七四	·
擬掌向他	五九	七二	七九	七五	·
覆藏他罪	六〇	七四	六四	六四	·
（五十四食家屏處坐，戒經本缺）					
(七)故奪生部					
殺旁生	六一	五一	·	·	·
故惱比丘	六二	五二	·	七七	·
淨施衣取着	六三	八一	五九	五九	五九
藏他衣鉢	六四	七八	五八	六〇	·
恐怖比丘	六五	七三	五五	五五	·
水中戲	六六	五五	五二	五三	·

以指擊櫪	六七	五四	五三	五二	・
與女期同行	六八	六七	三〇	六七	六〇
與女同宿	六九	五六	四	六	・
與女屏處坐	七〇	四三	四四	四五	二九
(八)不滿受具部					
與不滿受具	七一	六一	六五	六五	・
與賊期同行	七二	六六	六七	六六	・
壞生地	七三	五九	一〇	一〇	・
過四月受藥	七四	六二	四七	四七	・
拒勸學	七五	六三	(七一)	(七一)	・
飲酒	七六	五七	五一	五一	・
輕他	七七	五八	五四	五四	・
默聽鬪諍	七八	六〇	・	・	・
不與欲起去	七九	五三	・	・	・
非時入聚落	八〇	八三	八三	八五	・

(九)食家部

不囑餘入聚	八一	(八二)	四二	四六	·
突入王宮	八二	六五	(八一)	八三	·
廻僧物與他(二)	九一	九一	(缺)	八二	九
詐言不知(二)	九二	六四	七三	七三	·

(一)十誦本缺，優波離本第十學處。

(二)優波離本第四十五學處。

(表中作·號者，皆部同，而次序不同)

(丙) 各家衆學異序略表

此亦十事一記。依薩婆多毘尼毘婆沙第九，更可分爲各類，今即據以列表，並各註條數於下。其細目不備舉。

	僧祇	十誦	優波離	五分	四分	巴利	戒經
着衣	一(二)	一(一六)	一(二)	一(二〇)	一(二)	一(二)	一(一〇)
入白衣舍	二(二三)	二(四一)	二(二三)	二(四〇)	二(二三)	二(二四)	二(一九)
受食	三(二四)	三(一七)	三(二一)	三(二〇)	三(二一)	三(三〇)	三(二四)

為他說法	四(一六)	四(一九)	四(一六)	五(一六)	五(八)七(七)九(五)	四(六)	四(一九)
便利	五(三)	五(三)	五(三)	四(三)	四(一)	五(三)	五(三)
上樹等	—	六(一)	—	六(一)	八(三)	—	六(一)
塔像	—	—	—	—	六(一六)	—	—

(三) 學處文句之異　此於各篇皆可見之，今舉二十則以為例。

一、波羅夷第二學處(僧祇本，下同)　若比丘於聚落中若空地物，不與取，隨盜物主，或捉，或殺，或縛，或擯出，咄男子，乃至是比丘波羅夷不共住。

此云：「不與取」，十誦古本五分四分皆云(有)盜心不與取。物主，他本皆云若王王臣。或擯，以下，十誦本更有若輸金罪。

二、同第三學處　若比丘手自奪人命，乃至是比丘波羅夷不共住。

此云：「人」，優波離巴利皆云人類，十誦五分戒經皆云人及似人(人類)。

三、僧殘第一學處　若比丘故，出精，乃至僧伽婆尸沙。

此云：「故」，十誦古本優波離四分皆云故弄陰，戒經云憶念故。

四、捨墮第一學處　若比丘衣竟，迦絺那衣已捨，若得長衣，得至十日畜，若過十日，捨

墮。

此云：「十日畜」，四分下去不淨施得蓄。

五、同第四學處　若比丘從非親里比丘尼取衣，除貿易，捨墮。

此云：「取衣」，十誦古本云奪衣取衣及從匄者。

六、同第六學處　若比丘從非親里居士居士婦乞衣，除餘時，捨墮。餘時者失衣時。

此云：「失衣時」，他本云奪衣失衣燒衣漂衣，乃至衣壞等。（第七學處云失衣，同此。）

七、同第十三學處　若比丘以憍奢耶雜純黑羊毛，作新敷具，捨墮。

此云：「純黑羊毛」，十誦古本四分巴利皆無。

八、同第十八學處　若比丘自手捉生色似色，若使人捉，舉貪著者，捨墮。

此云：「若使人捉」，戒經本無。此云：「貪著」，五分云若發心受，四分云若置地受，巴利云若許他爲取畜者，餘本無。

九、同第二十九學處　夏三月未至夏末月，比丘在阿練若處住，乃至離六宿，若過者，除僧羯磨，捨墮。

此云：「除僧羯磨」，巴利本同，餘本皆無。

十、波夜提第四學處　若比丘知僧如法如律，滅諍事已，更發起言，此羯磨不了當更作，如是因緣不異者，墮。

此云：「如律」，又「此羯磨不了」云云，餘本皆無。

十一、同第六學處　若比丘教，未受具戒人說句法，墮。

此云：「教」，優波離本無，並云教誦不犯。此云：「教說句法」，十誦古本云向說一句戒法，十誦本云以句法教，十誦新本云同句讀誦教授法，十誦梵本云同逐句誦法，五分云教經並誦，四分戒經云共誦，巴利本云使逐句誦法。

十二、同第十一學處　若比丘壞種子，破鬼村墮。

此云：「壞種子」，十誦古本優波離本五分四分巴利皆無。又十誦古本新本五分並云若使他伐。

十三、同第十八學處　若比丘僧房閣屋上敷尖脚床，若坐若臥，墮。

此云：「床」，十誦古本十誦皆云繩床，五分四分並云繩床木床，巴利云床若椅，此云：「坐臥」，十誦優波離五分巴利並云用力坐臥。

十四、同第二十六學處　若比丘與非親里比丘尼衣除貿易，墮。

此云：「除貿易」，十誦古本十誦本優波離本戒經本皆無，優波離本並云親里貿易乃

不犯。

十五、同第三十五學處　若比丘不取不受，著口中除水及齒木，同。

此云：「不取」，他本無。此云：「不受」，他本云不受(出)食，四分並云若藥，此云除水齒木，五分並云除嘗食。

十六、同第五十學處　若比丘減半月浴，乃至餘時者，春後一月半，夏初一月是二月半，熱時、病時云云。

此云：「春後一月半至是二月半」，十誦古本十誦本藏本同，餘本缺。

十七、同第五十三學處　若比丘知食家婬處坐，同。

此云：「知食家婬處坐」，十誦古本云：先至請飯食家坐若臥弄小兒；十誦本戒經本並云：有食家中强坐；十誦新本云：知有食家在屏處强立；十誦藏本云：若在家人行不淨時同房坐，優波離本云：有食舍相近坐；五分本云：食家中與女人坐；四分本云：在食家中有寶强安坐；巴利本云：强入夫婦爲食事家中坐者。

十八、同第五十六學處　若比丘有因緣得到軍中三宿，若過者，同。

此些：「三宿」，十誦各本優波離本皆云二宿，餘本云二三宿。

十九、同第七十五學處　若比丘語比丘言，乃至若見餘長老數根多問，持法深解云云。

此云：「多聞持法深解」十誦古本云：博學毘尼法師；十誦本云：持修多羅持比尼持摩多羅迦者；新本梵本戒經本均同，五分本云：持法持律；四分巴利均云：持律比丘。

二十、同第七十七學處　若比丘輕他比丘頭。

此云：「輕他比丘」，十誦古本云：高聲大喚擾亂人，十誦本又新本戒經本均云：不恭敬，藏本云：若應敬信僧伽處僧伽執事等處不敬信不隨順者，優波離本云：作擾亂，五分本云：輕師及戒，四分巴利云：不受諫。

三

各家戒本異點，略如上述。間嘗推原其故，殆以戒本之有定文，頗經曲折，其始傳習，其次增訂，又次纂集，又次演繹，又次重編，歷次更易，故終不可合也。此其史實已難確指，但由比較同異之間，猶得一一窺其髣髴焉。

一、由傳習而有增訂也　戒本各條多經重制，優波離經云：比丘應知一制二制是也。最重戒如初波羅夷，制後次復二制。去行婬法，是初制，云僧中受戒不還戒羸不出，是次制。云乃至共畜生，是三制。初制根本，二三制則增訂也。又如次波羅夷，制後次復一制。云不與取等，是初制。云於聚落中若空地，是次制。初制根本，次制則增訂也。（此依律家所釋粗言之，若詳為解析，增訂次

第猶不止此。）其餘各戒類此者不一而足。大概戒本中云若、云或、云除，皆增訂之文，各家於此，取捨即有不同。（如前文句出入中所舉第八例云若使人捉，第九例云除僧羯磨，第十四例云除貿易，他本或有或無，是其證也。）不寧唯是，相類事實制戒未足而續出他制以爲增訂者，其數尤多。如一婬事，波羅夷制一戒（第一），僧殘制五戒（第一至第五），不足，復制與女人說法過五六語（僧祇波逸提第五），不差輒敎尼，（第二十一）敎尼至日沒（第二十二），獨與尼坐（第二十五），與尼同行（第二十六），與尼同渡（第二十七），與非親尼衣（第二十八），與非親尼作衣（第二十九）。猶不足，又制食家婬處坐（第五十三），食家屏處坐（第五十四），與女人期同行（第六十八），與女人同屋宿（第六十九），獨與女人坐（第七十），乃至制闖入王宮（第八十二）。凡足爲婬事方便婬事譏嫌者，無不制。其初出者皆根本，後出則增訂也。如一盜事，波羅夷制一戒（第二），僧殘制二戒（第六第七，蓋以盜戒從造屋起，此即製造屋，有度有處，是別生之例也），不足，而後衣食所需，自他資具，皆制區別。凡足以生盜心招譏毀者，無不制。初出皆根本，後出則增訂也。其他如殺，則別出瞋恚觸惱，而多所增訂。如妄，則別出矯亂破壞，而多所增訂。蓋初時一百四十餘戒，即就婬殺盜妄四綱增訂以成形也。此中最後增訂諸條，各家即有異解。

二、由增訂而有纂集也　增訂既繁，性質不一，欲其便於誦習，應有次第，故纂集之事起。初時以罪相輕重爲標準。有犯而宜擯者爲一類，曰波羅夷。有犯而宜責者（別衆暫居）爲一類，曰

僧伽婆尸沙。又有犯而宜悔者（衆中發露），爲一類，曰波逸提。分三大綱，自然有序，是爲一重纂集。又同屬波逸提者，或以資具什物與他而成犯，或以資具什物屬己而成犯。此第二種，罪則應悔，物則應捨，故復別爲一類，曰尼薩耆波逸提。又於重罪（本云偷蘭遮）判別未明，但有犯則無疑者，別爲一類，曰不定。舉其例云：獨與女人同坐，隨應於婬戒輕重有犯。按其實，則殺盜妄等亦復有此。故明了論云：有律師說此二不定似律本文，律餘文句皆爲釋此，蓋明其通一切罪部也。又於輕罪（本云突吉羅），得有差等但向餘悔者，別爲一類，曰波羅提提舍尼。舉其例爲食法威儀，按其實亦通一切。故明了論云：若隨犯罪處有三種更上，起法，一提舍那云云也。如是次第增詳，重罪有波羅夷、僧伽婆尸沙、不定，輕罪有尼薩耆波逸提、波逸提、提舍尼。又爲一重纂集。其次，尼薩耆波逸提等所制繁雜，復以類編次，部首立名。大柢衣爲一部，羊毛爲一部（現存巴利戒本捨墮第二部題曰羊毛，而此部第一戒爲憍尸耶作衣，皆疑其名實不符。及勘僧祇戒本，此第二部戒首曰憍尸耶敷羊毛作衣，則巴利本之命名猶是存古，至於後出之正量戒本，乃直題爲憍尸耶部矣），雜事爲一部。其餘則由妄語別生者爲一部（如妄語兩舌等），由瞋殺別生者爲一部（如伐木傷他等），由擬婬別生者爲一部（如不差輒教尼等），由貪盜別生者爲一部（如過食等皆屬食事）。此皆爲本，餘有五部則又末也（此末五部各家編纂無次，最原始之形式猶有未明）。此又爲一重纂集。此中增訂獨多，故各家次第出入最大。

三、由纂集而有演繹也　纂集略定，授受之間，意義或有晦失，次第或有難詳，於是文句事

由，有引伸考訂之必要。是爲律師專務，抑亦各家分歧所由起也。此種演繹，有解析文字與推尋緣起之兩端。但以釋意而詳因緣，以尋源而明文義，兩者又時時相成焉。言其細者，有名目之演繹。如前文句出入所舉第一例：僧祇云物主，他本云王若王臣，則由緣起取王家守護物而釋意得之也。第二例：僧祇云人，五分云人及似人，而解作胎兒，則由釋文意而更增緣起也。第四例：僧祇云貪着僧祇云畜，四分並云不淨施得畜，此又以緣起阿難得施衣而尋釋得其意也。第九例：僧祇云貪着，五分本云若發心受，緣起云優陀夷遺人施錢亦受，十誦本無此說，此蓋釋文而別增緣起也。如是之例，隨在可舉，至如前第一例說不與取，或說不與盜心取。第三例：云故出精，或云故弄陰出精。則均由分別方便，釋得其意與判罪輕重有無亦相關矣！（如優波離問經云：出精不犯，又云故弄失不失土羅遮。如戒本無盜意亦除等文，則此判別亦無由施也。此例亦多。）再言其大者，有全文之演繹。如前舉第十七例云：知食家婬處坐，各本互異，無一同者，蓋最初制戒文句不甚瞭然，各家釋意不同，故各執一說也。云食家者，或云舊知識供養者家（僧祇本），或以爲請飯食家（十誦古本），或以爲夫婦有欲意家（十誦五分四分戒經本），或以爲夫婦行不淨家（十誦新本藏本藏本優波離巴利本）。由此解，入家所犯又各異。云舊知識家，則云與女可婬處坐私語招識（僧祇），云請食家，則云坐臥妨作飯食（十誦古本），云有欲意者家，則云强坐妨害行欲（十誦），又云與女人坐（五分），又云與女語久不去（四分釋强字意義云然也），云正行欲家，則云屏處立（十誦新本），又云同房坐（藏本），又云相近坐

（優波離本），此皆尋繹全文意義皆異者。因此而於其餘相涉之戒，亦有異解。如次一學處，僧祇云知食家屏處坐，又後第七十學處云與女人獨屏處坐。五分即合云與女人獨屏處坐（第四十三），又別云與女人露處坐（第四十四），遂有出入。又如前舉第二十例云輕他比丘，亦各本互異，皆尋繹全文意義致有參差者也。

四、由演繹而有重編也　演繹意義既多歧異，於是文句本已瞭然者，或以爲不詳盡。本可意會者，或以爲未了義。乃至編次本相類屬者，或以爲不相似。遂事更張，重有編定，此則各家異本所由成也。試析言之：（一）有文句總略而更詳之者。如前第五例：本云取衣，而十誦古本云奪衣取衣及從乞。又第六例：本云失衣，而他本云奪衣失衣燒衣乃至衣壞。第十九例本云持法或持律，而十誦云持修多羅持比尼持摩多羅迦。（二）有文句不足而更補之者。如第二例，本云人類，而十誦五分戒經皆云人及人類（似人）。第十二例，本云伐鬼村，而僧祇戒經等云壞種子破鬼村。又第十三例，本云敷床，而五分四分皆云繩床木床，巴利又云床若椅。（三）有意義包含而引伸之者。如第一例，本云不與取，而五分四分皆云盜心不與取。第三例，本云故，而戒經云憶念故。又第十例，本云更發起，而僧祇引伸其辭曰此羯磨不了當更作。又第十一例，本云教說句法，而十誦古本引伸其意曰向說一句戒法，十誦新本又云同句讀（並）教授法，梵本又云同遂句誦法。又第十五例，本云不取受（物），而四分引申其意曰不受（手之）食若藥。又第十六例，本

云熱時，而僧祇諸本引伸其意曰春後一月半夏初一月是二月半。又第十七例，本云坐，而各家引伸意各不同，則已如前舉也。（四）有意本確定而開制改之者。如第八例，本云自手捉，而僧祇等本更云使人捉。第九例，本云若過者捨墮，而僧祇巴利更云除僧羯磨。又第十四例，本云與衣者墮，而僧祇更云除貿易。又第十八例，本云二宿，而僧祇云三宿。（五）有事本相類而故意改編者。此如前第十七例食舍家坐，僧祇與五分編次頗異，如左表：

僧祇本（波逸提）

五一、飲，蟲水。

五二、與裸形外道，食。

五三、食，家婬處坐。

五四、食，家屏處坐。

× ×

× ×

六九、與女同屋宿。

七〇、與女獨屏處坐。

五分本（波逸提）

× ×

四〇、與裸形外道食。

四一、向諸家，索美食。

四三、食家與女，人坐。

四三、與女，獨屏處坐。

四四、與女，獨露處坐。

× ×

五六、與女同屋宿。

五七、飲酒。

此蓋尋繹文意，僧祇以食家爲有飯食，故與飲食諸事相次編列。（十事一類，依五一條食事類也）五分以食家爲行婬食，故與入他家諸事相次編列。（十事一類，依四十條此爲向俗家類也）因有此異，僧祇次條食家屏處坐，仍爲食事。而五分次條爲與女獨屏處坐，又次有獨露處坐，全以他家爲類，即令與僧祇異也。然此較而觀，僧祇以與女獨屏坐置後，可與女同屋宿爲類。五分移諸前，則同屋宿孤獨不倫，是必五分在後，故意顛倒其序以見異義也。應用此法，於本可無異議處，亦每每故易之。試舉一例。

僧祇本（波逸提）	五分本（波逸提）
六、教未具說，句法。	六、教未具，說句法。
七、向未具說，過人法。	七、與未具，宿過限。
	八、向未具，說過人法。
×　×	×　×
四一、燃火。	六八、燃火。
四二、與未具同宿過限。	六九、捉金銀。

此蓋僧祇波逸提，初十事以言說相編次。與未具宿過限，則以羅云無人留宿遇蛇，與燃火驚蛇相編次。至於五分故意立異，乃以未具相類提編於前，致有出入也。若是之例，不一而足。（參照前

文次第異同各表。）其竟也，不止次序之顛倒錯亂而已，同異開合又時一見之焉。（如波逸提中僧祇十誦有謗他迴施僧物一條，以其爲謗，屬於口業，編於第一部第九條。而優波利本別開一條自迴施僧物，相次編列，則以施爲類也。四分五分乃均編之於後，與他關乎施者爲類。）執是諸端以求各家戒本之所以異，庶乎思過半矣！

四

會觀各家戒本，文句雖有更張，而依據之原型宛爾。次第雖多先後，而移易之迹象可尋。其初必有一共同遵習之戒本存在，殆無疑義。此既歷經增訂編纂以成文，故溯遠源，又必有一種蘊育胚胎之原本。此可名爲根本戒本。設想言之，文句必略，無改訂增詳之繁。次序必順，無牽由附會之病。指事而談，殆在前半部優波離本僧祇本之間乎？至由根本戒本以至共習之本，其間組織仍有與後出不同者，則衆學法與滅諍法之二章也。

衆學法皆有關威儀之事。四提舍尼法中舉食法爲例，本已賅攝其義。後又別開一類，凡有衣食入舍說法諸端，每事結句皆云應學，與以前各戒結罪者不類。（毘尼毘婆娑卷九解云：此等易犯，須慎心念學，故不言罪名而直云應學。當時於此已有疑難，可知。）其初或係別行，如失譯之比丘三千威儀等，後來乃與諸戒合本，編制五篇。五篇者，波羅夷爲一、僧殘爲一（不定屬之）、波逸提爲一（捨墮屬之）、提舍尼爲一、突吉羅又爲一。突吉羅本輕罪總名，爲判罪未滅之用，亦猶偷蘭遮爲重罪總名，判

罪滅等所用也。此二皆通諸部。（如明了論說偷蘭遮通前三部，突吉羅通一切部，又見優波離問經。）偷蘭遮曾不別爲一篇，何獨於突吉羅則開之。意者衆學無所歸類，乃立是名，可見其不甚自然又在後出也。其次滅諍法者，本屬悔過作法，亦通一切，非禁制之類。殆以學習方便，後附庸焉。（一說，有諍應滅不滅，越毘尼罪，故次於諸衆學越毘尼之後。）然其始也，滅諍乃與四提舍尼相銜接，衆學法反居其末。故毘尼摩得勒伽卷三，優波離問四提舍尼後，即問七滅諍，（十誦律五十二以下優波離問，大體相同。）而註云分別波羅提木叉竟。出三藏記集卷十一道安序比丘大戒（十誦古本），亦謂外國云戒皆有七篇，前出戒皆八篇，今戒七悔過（即七滅諍見鼻那夜卷上），後曰尸叉罽賴尼，如斯則七篇矣。（道安謂會罪有七篇爲戒有七章，僧本波羅夷僧殘不定捨墮單墮提舍尼衆學滅諍數乃有八，今滅諍在前與提舍尼合爲悔過則成七也。）此皆可見滅諍編次之在前。審若是，古本必有一種自四波羅夷、十三僧殘、二不定、三十捨墮、九十單墮、四悔過，至於七滅諍而完篇者，合計其數爲一百五十戒。大毘婆沙論第四十卷引經，說有跋耆比丘聞誦戒一百五十事云云。（依宇井伯壽所考，此經見利增一尼柯耶第一卷二三〇頁。）或即依此本而立說，未可知也。（諸衆學法後時增益，各家開合乃有不同，其故亦可思也。）由根本戒本，經此一百五十事之本，而後乃漸有二百餘事之本。

凡是種種皆原始佛教時代之所行，顧在佛時則何如。今人立說，或竟懷疑佛時初無是衣食等瑣瑣者，但後來僧團形成固定失其生氣，乃出繁文縟節也。若云佛時已制二百餘戒，於事既無可

徵，於理亦未允洽，佛力感人，根本格化，而謂衣食舉止拘拘規矩以爲教乎？（近見日人和辻哲郎有此說，參照思想第十二號七〇七一頁。）是說非也。尋繹制戒之原，有自性不善與避世譏嫌二意。（涅槃經第十一卷）其自性不善者，佛時佛後，制與未制，皆不應行，可勿待論。其避世譏嫌云者，非但消極圖僧伽能苟存於此世而已，亦有積極意義，欲僧伽於此世充其量盡其能而無所礙也。僧伽與世，實際生活之交涉，一則以乞，一則以施。乞應有量，施亦有適此其需應之間必求保持平衡而後能久。且也，衆生根性各別，未可盡皆出家，僧團與一般社會必常相對，而有其關係。是則經濟原理相與融洽如一有機體，互不可缺，乃能盡量以作佛事也。需應如何而平衡，經濟如何而融洽，一部戒本固已在在示其原則矣！羊毛貴則不可作衣，食物美則唯以治病，（參照毘尼毘婆娑卷五又卷八）乃至乞縷乞衣不出親里，房舍資具不逾限量，（參照僧祇戒本各條）是皆適應社會經濟之例。審得其意，則非制而餘方行者，行之可也。（五分律卷二十二）非金銀不得衣藥者，求之可也。（僧祇律卷十）乃至行一一戒，審其於國土法於世俗法相應而行之可也。（僧祇律卷三十二，又毘尼毘婆娑第八解半月浴除二月半熱時。律師云如是隨處熱時數取二月半，皆無犯，是即適應地方之例。）如是僧團乃能與世共存，遂其成長發揚，充其生命元氣，蓋僧團之命脈實維繫於此焉，而云規矩瑣瑣不足爲佛親教者乎？以佛之感化，巨奸大慈，終身皈命，可也。然以佛之感化，不足以改社會經濟原理，悉就少欲清淨之範圍也。故自其表拘拘形迹而言，佛時可無衣食等微細戒。尋其實應時示法而言，佛時無此微細戒

亦不得也。(佛時具否全戒，此乃另一問題，尋前數節所說可得大略。) 由是佛滅以來，教學發展歷有盛衰，與社會俱變俱存，垂二千餘載，而戒本遵行曾不稍廢。聲聞學行之宜也，菩薩學行之亦宜也。印度大乘既興，出家菩薩無不受律儀戒。如龍樹從有部、無著從化地、世親亦從有部、陳那又從正量，皆可考。又龍樹智論說菩薩戒，而舉戒本則八十誦。彌勒大論說菩薩戒，而舉本母則依別解脫經，可知戒本亦出家菩薩所應習也。菩薩之大，乃能兼之爲大，非但與聲聞立異而已。以菩薩之發心，舉足下足念念衆生，其規矩謹嚴必有勝於二百數十戒之所制者，而謂戒本是所不習乎？(近時日人研究戒律，每不能解此意。如松本文三郎，因寄歸傳有四部之中大乘小乘區別不定，檢律不殊，齊制五篇云云，又誤讀南海諸洲多是小乘，以爲指印度本土而言，遂說當時印度諸國大乘殆已衰滅，小乘獨盛。此誠誤解之尤，不可不辨。參照所著佛教史之研究一九八至二○一頁。) 是以微論古今大小，一一皆遵戒本以成其爲沙門釋子，遂謂僧團生命由以締構可也。

然戒之傳於我國者又何如？曹魏中世，始創受戒。或云從僧祇，則以曇柯迦羅有僧祇戒心之譯也。(宋高僧傳卷十六) 或說從曇無德，則以曇帝有曇無德羯磨之出也。(道宣四分戒本序) 羯磨法備，後遂通行。至於十誦四分僧祇五分，陸續譯傳，行事所資隨應取捨。大抵十誦流被江淮，僧祇四分代興關輔，惟五分一家未弘法味。(見出三藏記集卷三卷十二，又續高僧傳卷二十二) 然而明律諸師，僅能律己精嚴章疏講說而已，於戒之所以締構僧伽者曾未致意。故戒於僧制，若即若離，無與實際

。流弊所及，遂僅有文疏廢立，其顯行世事方軌來蒙者百不一見，至惑於部執不能會通，乃又穿鑿是非競封同異不可稱說。(見道宣四分律行事鈔序) 蓋已規戒爲義學講求矣！唐賢銳意改革，商量受隨皆遵四分。所謂窮其受戒之源，宗歸四分，今則隨學陳相不祖先模，……斯之雜糅二百餘年，……今則混一唐統，普行四分之宗，故得始終受隨義難乖隔。(續高僧傳卷二十二) 蓋昔時諸受戒者用四分羯磨納戒，及乎行事，即依諸律爲隨，無異乎執左氏經本專循公羊之傳。自魏孝文世聰覆疏釋四分，始創受隨符合之權輿，唐賢諸家則更踵事統一者也。(宋高僧傳卷十八) 然四分本是上座末宗，西域流行較盛，其與大乘關涉尙不若薩婆多。中土最初用以納得戒體者，不過傳譯上偶然之事。唐賢乃即據此大弘四分，擯棄餘家，取捨之間固已惑矣！夷考其宏通之實，仍復章疏句讀，撲朔迷離。如宗主三家，礪乃成實有部受體雙陳，素唯尋祖有部開宗獨步。(用宋高僧傳語) 夫四分，法藏之本也，成實是譬喻異師，有宗又上座別派，部執不同，如何相會。至於南山雜糅諸部，愈博愈繁，(見行事鈔序) 義淨所謂部別之義不著許遮之理莫分者也。若其創行制度，自出胸臆，未見師承，多不可法。如戒壇應用制多堂，而立式不異塔婆，祇洹本環建僧房，乃繪圖漫分院落。(道宣戒壇圖經等錯誤之點，日人松本文三郎嘗詳考之，見東洋文化之研究一一三至一三五頁。) 其大者著者已見乖異，別論其他。故東川僧服飲食起居，無一合律，騰笑西方，此義淨所以深致憤悱也。(詳見寄歸傳可知) 至於出家公度，非法住持，徒以戒爲媒介，則更大失其精神矣！(見寄歸傳卷三) 當時律家雖

盛，於僧伽根本又何與焉。義淨慨然殘缺，西行二十餘載，備考印土當時僧伽制度一一寄歸。而又重翻律藏，累二百卷，是誠有心人也。然積重不返，功亦唐捐。益以禪流自設門庭，不依律寺，別有清規之製。（見百丈清規諸序）氣象雍容，遂靡一世，檢律如法又幾何焉？戒之在印度，本以締構僧伽，一切制度皆由是出，故持戒得暢行無礙。中土自立規模，屈戒就範，貌持戒而實犯戒，更何論僧制息息與此相通之意也。自唐及今又千餘載，禪寺遍地，典範久亡，焦頂方袍，春秋一度，等同點綴而已。義淨云：欲受之時非常勞倦，亦既得已，戒不關懷，有始無終可惜之甚，自有一念求受，受已不重參師，不誦戒經，不披律典，虛霑法位，自損損他，若此之流成滅法者。嗚呼！自昔已然，於今為烈，我國僧伽之命脈蓋久已衰歇矣！豈更待人亡之哉！

今亦有人倡言改革僧制，而侈談規模，漫無依據，則亦趨時騖新之流耳！竊謂非其道也。僧制無所謂改，但有創設。如法如律之僧伽制度，數千年來未傳此土，今云僧制，則有如法建立而已矣！

建立何由始？曰由治戒學始。分其步驟，應有數層：

一、尋繹根本戒，得制戒原意，不偏一家，以去部執之惑。

二、以根本戒會通各家，見其適應實施之法則。

三、考較印土歷世佛教實況，以見根本戒內與世相洽之經濟原理，如何？

四、再由我國往事及現狀，考究此根本戒之應用如何，而加以新解釋。

五、由前種種創立僧制，眞正持戒，以爲佛法根本道場。

嗚呼！聖亦有言，因是得教破戒比丘及優婆塞悉令持戒，以是因緣建立正法，光揚如來無上大事。世之佛子，宜知是時。

附錄：論律學與十八部分派之關係

我國初傳佛學部派之說，即信其與律學有關。如謂律分五部，又謂律分十八部，(均詳出三藏記集卷三)乃至文殊師利問經分別各部，亦概稱部主爲律主，是也。唐賢新翻異部宗輪論，偏取婆沙師說，分別部派，遂與律家渺不相涉，竊謂此古今傳說，皆不盡信。佛學部派源流應分本末觀之，其本依於律，其末則依毗曇雜藏，未可以一概論也。溯部派之本源，乃遠起於佛滅之際，而醞釀於後百年間。指陳其事，略有兩端。其一學說之依據。佛在世時弟子傳習，親有稟承。及佛滅後，法律爲師，學說所依遂以改觀。在昔圓音徧浹者，至此膠著支離，勢有難免。漸而傳述各殊，佛學遂因而分化。

其二學說之統系。佛在世時，弟子法說皆仰推世尊，佛亦印可，示無異轍，故其學說自然一系。及佛晚年，諸大弟子分處領衆，勢已漸散。佛滅度後，授受法律互有同異，傳承統系乃非一

家。益以末流變本加厲，佛學遂因而分化。

學說依據之異，此可徵諸結集。後來諸家，皆傳佛滅後數月即有僧伽和合結集之事，稱爲第一結集，又稱五百結集、王舍結集。記其事者，北傳有十誦律（卷六十）、四分律（卷五十四）、五分律（卷三十）、摩訶僧祇律（卷三十二）、毘奈耶雜事（卷三十九）、西藏律（（卷十一）；南傳有巴利律（小品第十一）、善見律（卷一）等。今由各說比較以得根本所同，更因異傳之故以批解此根本記述之特質，再由前後因果判決此特質之信僞，乃知此一結集也。言其因，則佛方滅度佛弟子間所受所解已兆異趣，嫌於無依，故長老豬亟欲建立一定法律。言其緣，則人有五百，實佔佛弟子之少數。此蓋事出倉卒，又供給有限，未能徧集。如大弟子富樓那且事後方至，迦旃延等又未見明文，皆可爲證。地偏王舍，殆因迦葉率衆南下，便住於此，即不適中。時因安居，殆即三月爲期，勢未能久。綜人地時三者而觀，此事助緣頗覺不足，故其結果僅集法律大綱，且已蘊異解不能決也。

學說統系之異，此可於律學傳承，見之。蓋持律者皆推尊上座，由以派分。考十大弟子於佛滅後爲上座者四人，大迦葉、優波離、阿那律、富樓那。富樓那傳承未見記載，餘則各家廣律備有其說，次表明之。

優波離┄┄陀娑婆羅──樹提陀娑┄┄耆哆……
　　(見僧祇律三十二)
　　大象拘──蘇那拘──悉伽婆──目連子帝須……
　　(見善見律二)

迦葉阿難──耆搦迦──鄔波笈多──有媿──黑色──善見……
　　(見雜事四十)
　　末田地……
　　(見雜事四十。達磨禪經謂末田地耆搦迦鄔波笈多次第傳承，我國舊傳多從其說)
　　優多羅──善覺……
　　(見分別功德論一)
　　薩婆迦摩──耶舍……
　　(見雜事四十，又善見律二。但西藏傳皆是阿難時人，不云是其弟子)
　　蘇寐、離婆多，屈闍須毘多、娑那參復多。
　　(見善見律二，但西藏傳不云弟子)

阿那律┄┄修摩那娑婆迦眉
　　(見善見律二)

各家傳承以地區別，最佔勢力者凡有三系：

一、東系　以吠離爲中心，盛於東方，卽由優波離傳陀娑婆羅之一系。入後更徙於東南。

二、西系　以摩偸羅爲中心，盛於西方，卽由大迦葉傳阿難之一系。後來更徙於西北。

三、南系　以王舍城爲中心，盛於恒河以南中印一帶，卽由優波離傳大象拘之一系。後來更分徙於錫蘭。

三系地方既別，學說時有差違。大概言之，東系態度自由，偏於進取，其對佛說亦取大意爲已足。西系態度固執偏於保守，其對佛說拘泥語言無敢出入。南系則介於兩者之間。今以三端，論列東西兩系後時之說，推想其根本傳承同異之精神，亦大概可見也。

第一關於受持者，卽戒條之多少。舊傳第一結集時已有微細戒廢否之爭，今此一端正當於彼。東系於微細戒如衆學處等多有棄捨，西系反是。故東系現存僧祇律，學處有七十七，西系現存十誦律，則有一百七條。兩相比較，則一內衣之著，東系不過云應周齊着，西系則詳言其不可高，不可下等，至於十一事之多，蓋未免瑣細矣！（南系現存四分律、巴利語見律，於微細戒之棄捨，大同東系。）

第二關於開制者，卽方便之有無。舊傳第一結集時已有內宿等八事之爭，今此一端卽當於彼。東系對於守戒多有方便，故其傳說結集律文，有五淨之例，蓋於四大教法外又有所通融也。西系反是，以爲凡佛所制皆應隨學，歸世傳承卽以此叮嚀付囑。更舉事實，則波逸提等較小之戒，

初時本未有定，開制異同亦獨多。如內宿等事，東系僧祇律多說制而復開，西系十誦律又說開而復制。乃至受畜金銀，東系有可求方便，西系則絕無商量，皆可見兩者之異也。（又南系如五分律於此處有方便，即大同東系也。）

第三關於作法者，此即儀式之繁簡。東系不務瑣瑣，西系則弗厭繁文。此不同之精神見諸大處者，如作法中最要之安居羯磨。安居中爲塔事僧事離界時，在東系可寬假至三月，可終安居而不歸，西系則以七夜爲期，未可久曠。東系爲日乞法，（即請假離界作法）用半白半復之中間羯磨，即無待僧聽，勢亦可行。西系則用一白一復之白二羯磨，必得贊同而後決去，（對勘僧祇十誦二律可知）此皆儀式繁簡異之也。極小至於衣食作法，仍見此異。如着內衣（又着裙）東系舒右襵左，一屈襵間已了。（僧祇二十一）西系左右皆襵，欲令周齊，必兩邊比較，着法自繁。此又可見二者之精神也。

佛滅後百年間，結集傳承兩方面，皆見其醞釀分裂，一觸即發。果也，至佛滅後百十餘年，東西比丘羣處於東方重鎭之吠舍離，因學習相違而起爭端，遂至於分裂爲二大派。舊傳此事爲第二次結集，或七百結集吠舍離結集。各家傳說，亦不一律。但由比較批判求其眞相，則事起因緣實在於乞受金銀一戒之開制。現存東系僧祇律，即但說由此一事發起結集。西系南系諸律，雖舉西方比丘非法有十種之多，然前九之次第與解釋皆不一致，惟第十乞受金銀全同，亦可見其所側

重。依西系之說，沙門之乞金銀，在佛時本已制戒無可通融。但其後東方跋耆族比丘漸弛此禁，乞取貯蓄，視爲正務。此風自吠舍離北漸舍衛一帶，影響日廣。西方波利族比丘客居吠舍離者，有耶舍其人，抗爭不勝，遂赴西方，集諸上座來判曲直。然其結果亦祇諸上座間集議認爲非法，當地跋耆比丘贊同者甚少。兩方意見互不相容，於是僧伽之形式上顯然分爲兩派不可復合矣！

兩派分裂之狀況，各種廣律無文，惟後世註家史家間有其說。大概兩派皆欲貫徹其主張，感覺經律未有定文之弊，遂各有事於結集。西方一派結集經律，經時八月。以主其事皆是長老，如舊傳一切去有一百三十六臘，乃至最小耶舍亦有百一十臘。（見五分律卷三十）此一派奉上座之說，後即名上座說部。（略稱上座）東方一派多是當地喜新之徒，集衆至近萬人以爲結集。此一派以人數衆多勝，後即名爲大衆部。

兩部結集之法律，次第解釋，彼此互異，相望均有改竄聖言之嫌。試大體證之，如律，西系十誦，東系僧祇，兩兩比較，繁略出入不一其端，甚至有故意立異者。有如最初婬戒，因須提那而制，上座各律大抵皆同。而大衆僧祇則謂迦蘭陀子耶舍實始犯之。耶舍者發起第二次結集，而上座派視爲持戒第一者也。今反以爲犯戒第一，是非感情用事故入其罪而何，此兩派律文之不同也。又如經，現存兩部典籍皆不全。有如北方傳譯之增一，疑是大衆部傳本。其餘阿含，則屬上座一系。南方五部亦同屬上座系統。但皆經後人增訂矣！即由舊時記載觀之，其次第內容亦不一

律。如長阿含，上座以梵動經置首，而大衆之籍則以知緣起爲開端。（見善見律一僧祇三十二）此兩派經文之不同也。更進而考兩派之精神，則上座持律坐禪，其學務內。大衆行重教化，其學務外。如毘奈耶雜事第四十說阿難師弟皆坐禪第一，末田地之開教西北印度亦以其地適於坐禪之故，後來此派又有禪師之相承，此皆上座坐禪之證，又僧祇律第三十二說大衆增一阿含廣爲推衍有百事之多，（依分別功德論有部增一但有十法又無序）增一是勸化所用是其務外又可知也。

且也，兩家解釋佛說，亦復態度差違。上座之解，深入細微，不厭煩瑣，故其正宗稱分別說部，大衆之解但取要義概括而談，故其正宗稱一說部。以有此異，故分別說執佛非一音說一切法，一說則執是說一切。分別說執佛說有不了義，一說則執無所不了。如是相對主張，異部宗輪論中備列其義，可勘也。

佛學之盛，有藉於外護，此在佛時已然。佛滅後百餘年間，數見大事發生，皆得國法優容遂行無礙，時王應多維持之處。至佛滅二百餘年，阿輪迦王即位，乃更積極宏護，而大有變化焉。蓋王標幟法治，勵行仁政，一切宗教學說有裨益者無不採用。而佛學慈悲廣大之精神，尤與王之政治理想相合，故其信仰尤切。既而遣使五印諸地，遠至地中海岸各國，以傳德教，佛學亦即隨之四佈。其先佛學僅行於恒河流域者，至此乃蔚爲世界所宗。後來能流傳南北，以逮於今，蓋莫非王之賜也。

且佛學因此傳佈，氣象漸變。前此上座踶之言學，或持戒，或坐禪，律己雖嚴，而與世無涉。其大衆主張較自由者，又爲耆舊所不容。內部相爭，俱趨衰敝。（如南方傳說當時大寺因擯賊住比丘，至廢羯磨七年之久。）至於是，一切宗教學說皆盛，又傳播大廣。佛家爭衡之會，不得不圖向外適應開展，消極學風爲之一變，學派分歧益以顯著。舊時南北各傳皆說有十八部分派，則自此出也。

十八部派別源流，我國內地舊傳四說，錫蘭舊傳一說，我國西藏舊傳八說，類皆隨時變更，又偏袒自宗以意先後，故出入異同頗難和會。今依學說判定其源流次第，實有本末兩期。本期上座大衆兩宗依傳承統系自然分離，末期則各系之間因典據不同又漸有分裂也。本期派別凡有四系，屬於上座者三，屬於大衆者一。上座三者，第一當於律學傳承中之南系。此一部分居恆河南岸一帶，一部分徙錫蘭，可稱分別說系，後又稱化地系。第二當於律學傳承之西系。此在西北印度一帶，可稱說一切有系。第三當於律學傳承東系之旁支。在吠舍離一帶，可稱跋耆子系。蓋跋耆族比丘在第二次結集時，有少數人贊同上座之說者，即此系之所從出。及阿輸迦王南徙大衆一派之後，東方勢力更專屬之。（大集經稱此爲婆蹉富羅，出三藏記集等誤認爲摩訶僧祇部也。）大衆一者，當於律學傳承東系之正支。居東南印度案達羅一帶，可稱爲一說系。此中上座三系，分別說與說一切有皆重律，惟分別說系折衷開制，說一切有系演繹繁瑣爲異。其於教法，分別說系持辨析之態度，法觀說現在有過未無，修道觀說頓證四諦。一切有系取樸素之態度，法觀說三世皆有，修道觀說漸證四諦

。此又不同。至跋耆子系特重論議，以爲律但禁制，論乃斷滅，（由明了論可見一斑）故有舍利弗毘曇之說。舊傳其相承次第爲舍利弗、羅睺羅、可住子、可住子弟子亦見與律家之傳承有異也。若其立論態度，主於通俗，故解釋業報輪廻說有補特伽羅（所謂勝義我），有中有等。（此部舊稱犢子，惟婆娑一家名之如此，或含有相輕之意。）又大衆一系亦重論議，常舉佛說頌云：「隨宜覆身，隨宜住處，隨宜飲食，疾斷煩惱。」以爲但求斷惑、衣食等，戒可弗拘拘。（見異部宗輪論述記）其立論亦求通俗，故有佛身出世一切清淨等說。

四系之末，因時地遷移，應機教學，法律典據又復更新，所謂經中本生譬喻，律中緣起，論中毘曇也。勘本生譬喻之說，始由大衆，北漸而化地，而說一切有，歷有增改。大衆系有雜藏，記述佛傳以及本生，其辭繁廣，（參照分別功德論所解）無非證實佛一切出世之主張。觀其現存梵本「大事」可見一端。如敍投胎，審觀摩耶夫人有大象力，則成其化爲白象之說也。又住胎，於母腹中宮殿安居，光徹內外，則成其不染不淨之說也。又出胎、龍王、水浴，自行七步，生大蓮華，則成其右脇出生之說也。如是之類，不一而足。極端主張之者，分出牛王部。（舊稱雞胤，亦是婆娑師相輕之名，名原無此意。）於是內部意見不一，有謂佛語一切是出世者，別爲說出世部。（此從梵本及藏籍所說，基師舊解非是，下同。）有主張唯苦空等五音出世者，別出多聞部。（藏傳多聞是部主名）此末派推論苦等亦是施設，別出說假部。又後說出世部因佛身出世，而論及羅漢之相形見絀，菩薩行之

有異聲聞，學說變更，遂別出制多等部。此與法藏部相對，主張供養制多不得大果，羅漢非無漏。又進而論羅漢有他誘等五事或否，遂分東山西山。（從南傳）其次化地系受其影響，亦詳佛生因緣而與雜藏。（四分律說雜藏以生經本經爲始，可知其意。）現存之籍，有佛本行集經，厖然鉅製，可爲其證。此又因佛本生遺迹均在，人間，宜營塔婆香華供餐，如是學說改易，遂有法藏部，以爲供塔得果，羅漢無漏等。又次有譬喻諸籍。云譬喻者，非徒相類相比而已，蓋如智論所言，與世相似柔軟淺語，即逐事能詳其本末因果娓娓動聽者也。原名旁翻大行爲，舊譯作因緣，或但作緣，涌於緣起。蓋此種說法不拘一端。如從現在果說過去因，而以佛作主人則類於本生。又或以餘衆作主人，則類於本事。又從現在因說未來果，則類於授記。又說佛行事神異，則類於希有。又尋佛說比興，則類於緣起。（此如法句經緣起，即名法句譬喻經也。）如是範圍涉及一切，後來經籍爲之改觀。其自成一類之譬喻經（如百緣經天業譬喻經等）固不待言，即他種經文亦因雜譬喻而內容豐富奇趣橫生。（如雜阿含之八衆誦弟子所說誦等，皆是譬喻之類。）十二分教因此譬喻之範圍推廣，釋義亦生變化，（勘後婆娑等說可知）故其影響於學說典據者深且久也。若論譬喻立說之意，要在具體解釋業報，所謂「宿造善惡業，百劫而不朽，善惡因緣故，今獲如是報。」（說見百緣經）因此有主張過去業皆不失者，遂分出飲光部。此間復有論師依譬喻經體裁廣造譬喻鬘論敷衍其說，如鳩摩羅邏多造九百論，尤蔚爲一大宗，後來所謂譬喻師也。其一部分溝通跋耆子系之說，謂有補特伽羅，遂別出

說轉部。（藏傳云鬱多羅部，從其部主而言也。後來於此喻經類生了義不了義之分別，乃有經量部。）

際此，律部緣起之說亦繁興。緣起者，律家所用以推見戒文之意義，與其開制諸端，實卽引證佛時事實以成其一家解釋者也。故各家解戒文之意義開制不同，所說緣起卽各不同。若分別說系化地法藏飲光諸家，尤注意於此，故每分一派，卽別制一派之律。乃至特有主張，亦均纂輯其內。如法藏崇拜塔婆，卽於於四分戒本學處中加入塔事數十則，是也。

其次重論議者如跋者子系，亦因毘曇分別繁賾異義漸滋。此由解脫復墮一頌論阿羅漢有退無退之問題，有云得退者，別出正量部。有云不退者，別出賢胄部。（此從南傳部執推之基師舊解非是）而後正量別出密林山，賢胄別出法上。其異義不詳，但古來各家皆說此分派也。此外分別說系亦因遍行五法一頌於化地以外別出一派，卽後婆娑所稱分別說部之所本。（此由宗輪論及婆娑十八所出推之。去歲日人木村泰賢赤沼智善爭論分別說部是否屬於化地，忽略此點，遂不得正確結論，殊爲憾事。）綜前所說，十八部之分，其先與律學關係密切，其末則不盡然，而各部源流統系亦不全同舊時各家所傳也。（下略）

戒律思想之發展

上田天瑞

一、戒律的意義

戒律是什麼？這個問題的意義，非常之廣。整個戒律思想，可說就是解答這個問題的。本書所說的，也是爲了這個問題。因此，首先應述戒律的意義。

概括地說，戒律是佛對佛教信者，尤其是修行、傳道者，爲要使他們避開惡行爲，不相應、不如法的行爲，所制定的禁止的規律。而其內容，如後面所說，不單是從倫理的立場來禁邪惡，同時是從禁欲的立場，及從維持教團的統制秩序的必要上所制的，但在全體上，它當然是禁欲的、修行的。不過，這是行爲的規律，所以主要還是就於身口業的外面行爲所制定的。佛教的信者，守此戒律，過着嚴格的修行生活，欲以斷滅煩惱而得「覺」。

本來，佛道修行的要旨，是在：守持戒律，離開罪過，清淨身心，修禪定而定心，養成清淨

的叡智，達觀世界人生的實相，和斷盡煩惱。這是佛道修行的三大綱目，古來把這叫做戒定慧三學。在這三學中，如不由戒來使生活清淨和合理化，即無法修「定」，如無「定」則不得眞智，所以「戒」是三學的根本，是三學之地。又戒是佛教信者的生活方規，是佛教精神的外表生活的具體表現。因之，戒是佛教信者的標幟。有佛教的存在必有戒，有戒即知有佛教的存在，所以古來說戒是佛教的壽命。

普通說的戒律的意思，是生活行爲的禁欲和形式的禁制條目，這是最表示着戒律的特色的。但是，是否唯以形式、條文爲戒律？這是有疑問的。這樣，就會生出「戒律的本質是什麼」的問題。同時，就會生出對於戒律的別的想法，即：戒律的根本，是佛教的精神本身，而把握佛教的信念，即是戒的本質，因此，在生活上，自然而且必然會現出規矩來。那末，最重要的問題，是要站在佛教的根本信念，同時要把握道念的，個人的形式的規律，是枝末的事。這樣一來，戒並不是單純的戒，却是佛教的全體和根本的事，所謂對待「事戒」而說「理戒」，就是這個。這是大乘戒律思想的根抵。

這個想法，在戒律本質的究明上，的確是正當的思想。但由此一事而欲否定每個具體、形式的條文，即：以事戒爲無價值的話，那是非常的錯誤了。戒律的本質，雖是非在佛教的根本信念不可，但却不能僅以此爲戒律。戒律所以能爲戒律的理由，是在：將其信念表現爲具體的規律的

。戒律的最大特色，是在具體化和形式化二點。從這意思看，最代表性的戒律，還是小乘戒。

在大乘佛教的一些人，對於戒律本質的信念，强調過份，竟將廢惡修善的外表形式的規矩，欲全放棄的也有；可是，正統派的大乘者，是內如將軍住於大乘高邁的精神，而在外表的行爲，是如土民脊脊翼翼欲守形式的戒律的。這就是叫做「內秘菩薩行，外現聲聞形」，也卽是「志踏毘盧頂額，行拜小兒足下」的態度。從戒律的精神看，這是最正當的態度。

又戒律的條文規則，有五十八戒、二百五十戒，乃至三千威儀、八萬細行等等，從現代的我們看，它好像含有很多無意義、不合理的內容的樣子。但從當時的社會，當時的敎團看來，那並不是不合理，倒是當時佛道修行者最適合而且有效的生活規則。卽：戒律是說着合理的生活的，而其合理生活的態度，是由於禁欲的制規而排除享樂的生活，於衣食住的生活上，過着徹底的簡素生活，以誡浪費和不經濟的。由此嚴肅的生活，敎團全員能向佛敎最高目標一致邁進。這個合理的生活，規律的生活，是戒律最大特質之一。

已如上面所說，信念的具體化、生活的合理化、雄大的精神、實修的敬虔細心等，是戒律的特質。由此，吾人欲主張：現代有再認識戒律的必要，戒律是佛教精神的具體表現，戒律是佛教的壽命。因此，戒律的復活，是目前最緊要的問題。

二、小乘戒的內容

最完全的小乘戒，是比丘、比丘尼的具足戒。這是成年（成人）出家人應受持的戒。由此，比丘和比丘尼始能成爲教團正式的人員。這個具足戒，平常有二百五十戒，即：比丘戒有二百五十條（巴利律是二百二十七條），比丘尼戒有三百四十八條（巴利律是三百十一條），而其內容，乃由「罪」的輕重，被分爲八類。

第一類是波羅夷法（Parajika）。此被譯爲「斷頭」或「被他所勝」。這是相當於世間法律的死刑，犯了這個罪的人，會被教團趕出（放逐），而失去比丘之資格。「波羅夷」是「被打敗」或「陷入於敗北」的意思。這類裡面，有婬欲、竊盜、殺人和妄語四條。出家的人，絕對要禁止性欲的遂行，不但不能與人類行欲，而和動物行欲，也同樣是犯了波羅夷罪的。同樣和人間行欲之中，不惟是與「異性」行欲有罪，就是在同性之間（男與男，女與女之間）行婬，也是犯了波羅夷罪的。不過，婬戒是出家之戒，所以自己如認爲經不起修行生活，而捨戒之後（返俗之後），才行愛慾生活，然後，欲再發心出家，重新受戒入團，都可以的，這是和其次三戒的不同點。

其次的盜戒，是偷了五分錢以上的，就成立波羅夷罪。這個五分錢，是印度當時的貨幣，是「胖加媽沙迦」（Pancamasaka）的譯語，並不是現在的五分錢。這個金額，究竟是相當於現在的

多少錢，却是很難決定的問題，大概是「銀元」的一塊錢吧。以偷五分錢以上爲波羅夷罪，是因爲摩竭陀國當時的法律，以五分錢以上的竊盜爲死罪的緣故。第三的殺人，並無特別說明的必要，但不惟是自己直接下手殺人才成立此罪，例如教他人殺，或說死後往天國之樂而勸人自殺，致使果眞有自殺案件時，也同樣成立波羅夷罪。又人的存在是包括入胎以後的事，所以「墮胎」也當然是波羅夷罪。第四的妄語，並不是普通說的「虛言」，普通說的虛言，另有別的條文，這裏說的妄語，是指：「自己的佛道修行，尙未獲得超越世人的殊勝功德和信仰或神通力，而向信者却說：我已獲得殊勝功德和神通力，以受來自衆多的布施。」

以上婬、盜、殺和妄四條，是佛教戒律最重的波羅夷罪。勿殺、勿盜、勿行姦婬和勿言虛僞，是在任何社會都該要存在的條理。如無此規範，社會的秩序，乃無從保持。因此，這四條在基督教裏，也是誡律的根本。如後將說，印度諸宗諸派都說有「五戒」的事，而各派的五戒，都包含有這婬、盜、殺和妄，所以佛教會把這（四條）爲最根本的重罪，乃是當然的事。不過，佛教的出家戒，是禁一切婬行，以代禁姦婬，又把妄語特別限於「得聖道」的妄語，這二點是特別可注意的事。不過，佛教的戒，當然也禁止姦婬，所以對世俗的信者，乃不規定爲「不婬」，而却規定爲「不邪婬」。佛陀對出家人，說絕對的禁欲，是因爲佛陀的根本思想，乃係以脫離「愛着、繫縛」爲目的的。愛欲是人間最大的繫縛，故乃禁之。從另一方面看，出家人是宗教的專家

，是以修法、護持和宣說「法」爲其一輩子的使命的，在遂行這使命上，愛欲生活和家庭生活，是最障碍的，故倡禁欲的生活。又當時的印度思想，是認爲出家的人(沙門)應該要禁欲，所以佛陀也不脫出這一般(常識)的思想。這性欲問題，是形成佛教戒律的中心，因此，對此問題，却有種種思想和實踐，關於這個問題，請閱後述戒律思想史及第四篇「關於食肉帶妻」一節，即可明瞭。

第二類是「僧殘法」(Sanghadisesa)。這是第二的重罪。此罪不會失去比丘的資格，尚留存有宗教上的生命，但關於服罪與免罪等事項，應出僧團而決，屬於本項之罪，有下面十三條：

(一)故意出精，(二)觸婦人身，(三)對婦人發婬猥之語，(四)向婦人說「供養婬欲法」，(五)做結婚之媒人，(六)自作超規定之大草房，(七)有施主時，造規定以上之大精舍，(八)以無事實的波羅夷罪，而誹謗別的比丘，(九)取別的事實附會於波羅夷罪，以誹謗別的比丘，(十)欲破僧團的和平，受他比丘諫告亦不中止，(十一)作如此(第十條)比丘之友，不服從僧團之諫告，(十二)對自己之罪，不但不聽他比丘之諫告，反罵其比丘，而不服從教團之諫告。(十三)與信者結特殊人情關係。損害清淨的信仰，而不服教團之諫告。犯了以上十三條罪的人，應在二十人以上僧侶中受處分懺悔。

第三類是不定法(Aniyata)。這是不決定之罪。此罪只於比丘而有，比丘尼乃無之。內容有

二條：（一）於秘密（隱蔽）地方，與婦人單獨（只有男女二人）對坐（坐向）；（二）於不隱蔽之場所，與婦人單獨二人對坐。以上二項，被有信用的信徒目擊時，由其信徒所告，而決定爲波羅夷或僧殘或單墮等罪，看情形而決（不定）。

第四類是捨墮法（Nissaggiya ppacittiya）。這是對於衣服、鉢及其他物品，超過規定的所有（持有）或有不法態度時，其物品會被僧團沒收，凡要於僧侶面前懺悔，此罪有三十條，犯了此罪的人，要於四人以上的僧前，提出其物品（超過規定的物品）來懺悔。捨墮的「捨」是捨物品的意思，「墮」是墮地獄的罪的意思。

第五類是「單墮法」（Hacitiya 波逸提）。此非如前項有關財物之罪，而是有關妄語、兩舌、殺畜生或飲酒等執着心煩惱之罪，內容有九十條（巴利律是九十二條）。犯了此罪的人，必須於三僧人前懺悔。

第六類是「悔過法」（Patidesaniya 波羅提提舍尼）。這是應向他人告白或懺悔之罪。內容由有關「食事」的四條律而成。犯了此罪的人，應於一人之前懺悔。

第七類是「衆學法」（Sekhiya）。這並不是罪名，而是規定食飲的方法、說法的方法，或親近在家人時，應注意的種種「威儀作法」。違此行爲者，成立「突吉羅」（Dukkata）罪。內容有一百條，故云「百衆學」，但巴利律是七十五條。故意犯此罪時，應對上座比丘懺悔（對首懺），

若非故意觸犯此罪時，則於自己心中懺悔(責心悔)即可。

第六類是「滅諍法」(Adhikarana-samatha)。此亦非「罪名」，而是規定僧團中所起紛諍的「鎮滅法」。內容有七種方法，故云「七滅諍」。由此方法，尚未能適當鎮靜紛諍時，上座即成立「突吉羅罪」。

以上是關於比丘戒的東西。在比丘尼戒，乃無第三類之不定法，其他與比丘戒同樣。有七類三百四十八條，而半數以上，是比丘戒共通的。把這些「戒」的內容，一一加以陳述，是無味乾燥的事，而且這些是在三千年前的印度所施行的戒。所以從現代我們的立場，裏面還包含有好多無意義的規定。因此，關於這些戒律的一一條項，今暫從略不述。總之，從各方面，把性慾的禁止，「財物所有」的限制，乃至日常的禮儀作法等二百五十條的細規分為八類，而對於這些的「罰」、「懺悔的方法」、「出罪(復權)的方法」等，一一加以精細的規定，乃是本戒的內容。

此中，比較重要或有趣的，加以片段的敍述如下：

四條波羅夷罪，上面已經說過，其次，僧殘罪十三條之中，第二條叫做「摩觸女人戒」，這是禁止摩觸婦人(女人)的條律。第五「媒人戒」是禁止仲介或媒妁男女的條律。很奇妙的是第四「嘆身索供戒」，這是向女人(婦人)說：「我是如法的修行人，所以對我供養性慾，是最大的功德」的戒律，因為，當時有人作此說，故佛乃制定此戒，以禁止之。其他在「僧殘」中，禁止

企圖僧團的紛諍或分裂者，第二條。「捨墮罪」的第一條，是禁止超一組三衣（三個一組的衣服）以上的「所有」的戒。又第十八條是禁止持有「金錢」。本來在原則上，出家人的生活必需品，是由於信徒的布施所得的，所以自動貯蓄金錢或持有金錢，是非常嚴格禁止的事。又在「單墮法」第三十七條，有叫做「非時食戒」，這是過午不食的戒律，本來，出家人是僅可取中午前一食，及容許取朝粥一食的，這是古來在中國、日本所嚴守的戒律，現在，眞言宗的僧侶在一定的期間（尤其是修行時），仍守此非時食戒，而叫做「持齋」。本來，出家人取晚餐，是「非正式」的行爲，所以，古來的日本僧侶，把這「晚餐」，叫做「藥石」（當做藥而養）。不過，過午不食，是就「五正食」（五種主要食物）而言，食「水果」或「飲料」却無妨。修行人吃「蕎麥」，是屬於五穀以外的食物，故可食之。古來非常嚴禁「金錢的積蓄」和「非時食」，故至佛滅後一百年，佛教教團竟分裂爲二派，而其根本原因，是從跋耆的比丘主張說：受蓄金錢無妨，過午少食也無妨而來的。跋耆的比丘主張說話「十條不法」，而稱爲「十事非法」，但其中心，即在這二條。由此，竟分裂爲進步的大衆部和保守上座部二派。

其次，單墮的第五十一裏，有叫做「飲酒戒」一項，這是禁止飲酒的戒律。五戒中的第五戒也有「不飲酒戒」，而在家的信者亦有禁酒，這也是佛教中常被議論的戒律，所以在今日中國，就是在家的居士，也守着飲酒戒。佛教極嫌「醉」，關於這個，雖是多餘的談論，但有一要義，無

妨加以談論，即：本來，宗教的信仰，是絕對「皈依」的感情，就是把一切奉獻於神，以感激其恩寵的一種「興奮狀態」，換句話說，是要「醉」的意思，因此，馬克思主義者乃以宗教爲鴉片或顚倒的世界觀，但佛教是以覺知如實的世界和眞實的人生(實相)爲其教義之出發點的，而反此者，叫做「顚倒」(常樂我淨的四顚倒)，而此顚倒，即是「醉」，這個「顚倒」的「醉」是佛教所嫌惡的思想。佛教是教人「覺醒」的宗教，而「佛」是「覺醒」的「人」的意思。佛教爲「理智宗教」的原因，即在於玆。從這個意思看，五戒中的第五戒，立有「禁酒」的條律，以和印度其他宗教分別，是表示着佛教本來的立場的，這是很重要的事，所以在眞言密教裏也說：「行法(作法)」中，如出現有不可思議的現象時也不能執着它，不可得意洋洋，因爲，這是從妄想而起的「幻影」。這樣，批判再批判，超越醉境，最後所到達的信仰，才是金剛不壞的信仰，否則，非究竟的信仰。狂信(盲目、無理智的信仰)是佛教所排斥的行爲。

其次同在第三十一裏，有「殺生戒」，這是禁止殺害生物之戒。印度把這叫做「阿輿沙」。印度人最禁忌殺生，不但是佛教，其他宗教均有此說。尤其是耆那教，極端守着此戒，今日的耆那教徒，皆不就殺生之業，而經營着商業。小乘佛教的緬甸，直到今日，仍不殺牛，故在緬甸的牛，宛如日本之狗，多無飼主，到各家庭裏去求食。有的戒律書裏記述說：不可殺死「蚤」或「虱」，必須用綿把牠包起來放在沒有人到的地方。又比丘常應攜帶的工具有六種，之中有叫做

「巴栗沙婆那」的「水漉袋」，這是比丘飲水時，爲欲避免殺死水中小蟲，必用此袋漉過，然後才飲。這和今日我們漉水而飲的情形，完全相反，倒是頗爲有趣的事。

其他在「單墮法」中，有（1）妄語戒，（9）對婦人說法不可超過五、六句話以上（11）不得伐草木，（48）不可爲見演習而走，（56）在半個月內，沐浴不可超過一度（一次）等戒。

第七類「衆學法」中，有如前述之「應端正被法衣」，「步行村中時，不作大聲，走路時身應端正」，「吃飯時，不得眺望別人缽中物，不可張開大口進食等作法」，「不可以站立的姿勢行大小便」等行儀作法（威儀作法）。

律書對於上述戒律內容所犯之罪，分類爲五或七，古來中國、日本所謂「五篇七聚」，就是這個。五篇是波羅夷、僧殘、波逸提、悔過和突吉羅。把這再加上第三「偷蘭遮」，及將第五的突吉羅分爲「惡作」、「惡說」，乃是七聚。此中波羅夷等四篇，已如上述而得知，而「偷蘭遮」是對於波羅夷或僧殘羅的「未遂罪」或「豫備罪」，突吉羅是犯了上述八類中「象學法」之罪，這在戒律上，是最輕微之罪。八類中，不定法是看情形而判爲波羅夷、僧殘或波逸提的，但，「不定」本身，是「突吉羅」。又如七滅諍法，如不由正當方法以鎮靜教團紛諍時，「長老」乃會變成觸犯「突吉羅」罪。故在八類中，不定法、衆學法和滅諍法三種，它在五篇中，乃

被包含在突吉羅裏。又突吉羅罪對於更重罪的「豫備」或「未遂」罪，亦可適用之。例如「盜戒」，其盜罪（波羅夷罪）是以盜心而從其場所取去重量五「馬沙迦」以上的價值物而成立的罪，而盜了一「馬沙迦」或其以下財物者，是突吉羅罪，偷了一「馬沙迦」以上，未滿五「馬沙迦」以下之財物者，是「偸蘭遮」罪。又就是盜了五「馬沙迦」以下之財物者，是「偸蘭遮」罪。又就是盜了五「馬沙迦」以上的財物時，觸其物者突吉羅，動其物者偸蘭遮，使財物離開其場所者，始能成立波羅夷罪。其次，惡作和惡說，不過是由於語言上之罪和身業上之罪而分的。

這些罪，各有其一定之罰法——此語似乎不切實，寧可說是「懺悔法」——受了這些罰而懺悔者，得從「罪」脫出。但犯了波羅夷罪者，會從教團被趕出去，不容懺悔作爲免罪。不過，有的是說：四波羅夷中，惟有婬戒一戒，有特別的赦罪，即：犯了婬戒而失比丘資格者，如振起信仰心而再來時，可復入教團。又有一個規定，是說：不堪禁欲生活，自動宣言捨戒還俗，而行過情欲生活的人，如希望再出家時，應受具足戒。第二僧殘以下之罪，皆由懺悔而可容赦，所以犯了僧殘罪者，六日間應另外居住（六夜摩那埵），靜思反省自己之罪，而此一期間，會被停止僧權，應在其他比丘之下奉侍及尊敬其他比丘。犯了僧殘罪而隱匿其罪行者，應加算其隱匿之期間而行別居。這些處分和決定，應在二十人以上僧衆中處理之。

其次的波逸提罪，應於三人以上或四人以上之比丘中懺悔。提舍尼（悔過）罪應於一人比丘之

前懺悔。突吉羅罪應於自己心中懺悔，但故意犯之者，應於上座比丘之前懺悔。這些罪的懺悔法之外，在戒律上，還說有種種之罰，但今從略。

下面分述律藏、比丘比丘尼具足戒及五篇七聚對照。

（一）律藏

有關以上小乘戒律的聖典，叫做律藏，這是形成佛教經律論三藏之一的。律藏有如下種類：

漢譯律藏

律名	卷數	譯者
一、四分律	六十卷	佛陀耶舍譯
二、五分律	三十卷	佛陀什等譯
三、十誦律	六十一卷	佛若多羅、羅什等譯
四、摩訶僧祇律	四十卷	佛陀跋陀羅與法顯共譯
五、根本說一切有部毘奈耶	五十卷	其他所有部律義淨譯
六、鼻奈耶	十卷	竺佛念譯

以上是詳說戒律的，名叫廣律。其中，前四是代表性的四律。

巴利律藏

Vinayapitaka 5Vols. edited by Hermann Aldenberg

這是錫蘭、泰國等南方佛教所傳的。本藏被編在第一卷乃至第五卷，本人與另外一日人譯之。

又有相當於上述有部律之西藏譯律藏。這些律藏大體的骨格（綱要），是相似的，但各部份乃各不相同。這些是各部派所傳承的。

抽出廣律骨目之戒律條文的，叫做波羅提木叉（Patimo kkha 戒本），這有相應於廣律之四分僧戒本等各部派所傳的。在這戒本裏，相當於十誦戒本的梵語戒本（Pratimoksasutra）也有現存。關於律藏的詳細內容，請參閱拙著「律藏概說」（佛教大學講座）。

（二）比丘比丘尼具足戒

比丘、比丘尼具足戒的條數，由於各部律藏的不同，在全體上的數字也各不相同。四分律是二百五十條（比丘）和三百四十八條（比丘尼），五分律是二百五十一條和三百七十條，巴利律是二百七十條和三百十一條，十誦是二百六十一條和三百五十四條。（詳細請參閱南傳大藏經律部第五卷附錄著書編「諸部戒本條數對照表」）

其次，比丘比丘尼具足戒的內容，請參閱南傳大藏律部第五卷附錄「比丘波羅提木叉」和

「比丘尼波羅提木叉」。又關於各戒條順序的對照，請參閱同上「諸部戒本戒條對照表」

(三) 五篇七聚對照

律本	七聚	五篇
parajika (波羅夷)	波羅夷	波羅夷
sainghadisesa (僧殘)	僧殘	僧殘
aniyata (不定)	偸蘭遮 (thullaccaya)	
nissaggiya pacittiya (捨墮)	波逸提	波逸提
pacittiya (單墮)		
patidesaniya (悔過)	波羅提提舍尼	提羅提提舍尼
sekhiya (衆學)	惡作 (dukkata)	突吉羅
adhikarana samatha (滅諍)	惡說 (dubbhasita)	

三、小乘戒的特色

小乘戒律，尤其是出家最重要的戒律(具足戒)的內容，大體如上，但由批評的態度，以舉其特色的話，從內容看，第一、禁制的條文太多，對於比丘生活的細節事，均有一一規定，大小一

切的出家生活，皆由律法而規定，此乃表示：小乘佛教的實踐思想，完全是「律法主義」的。其次，乃可知道：其禁制的內容，是以性欲的絕對禁止或最少限度的「所有欲」等禁欲思想而一貫的，從此滅欲而到解脫為出家生活唯一目的的小乘佛教者，是當然的規定。第三、戒律，可說是站在以斷自己的欲望、煩惱而得自我解脫為第一目的的自利主義的立場的，沒有積極對社會上之慈悲利他博愛等的規定，唯說消極防禦自己之過。可是，小乘戒並不是完全自利性，而其自利主義，與世上所謂利己主義，當然也完全不同。如此之律法主義、禁欲主義和自利主義，是一讀律書者均能立即知道的，上自淫盜殺生之大罪，下至吃飯、走路、穿衣服或大小便的作法等小事，皆由成文法，以規定出家生活的一切行為。

其次，從形式方面看，小乘戒的特色，是極端的形式主義，同時是徹底的「罪刑法定主義」。據律藏看，應如實嚴守戒的條文，而對其解釋，亦應順從戒律中所示之解釋，絕不容許有所謂「自由解釋」應「精神解釋」之態度，而認為：條文的解釋，是必要時佛親自一一所解的，故將此解釋，再形成條文，舉種種事例而演展之。浩瀚的律書，實乃由此事例解釋的集成而成立的。這樣的態度，在條文解釋或適用上，竟採取極其嚴密（精緻）的方法，所以小乘戒律在法律的技術方面，可說已達相當發達之點。

例如就成立犯罪的要件而言，其定「什麼行為才適合其條文」時，乃分為如下：①將行為過

程分為「動機（意志）」、「動機的實行」和「動機的完了」三種，而具足此三者，始能構成其罪，不然，是「未遂罪」或「預備罪」等輕罪。②關於犯罪的目的物，對條文所規定之目的物時是本罪，而準此者，是未遂罪或輕罪。③關於目的物或「行為」。分有三種場合，即是正確認出犯罪人之主觀有否錯誤的場合、有疑念的場合和完全認不出的場合是也。惟在第一場合，才構成本罪。這樣，例如波羅夷第二條盜戒條文乃云：「以盜心而取非與之物，而行盜者波羅夷罪」——正確的說，還有一點兒複雜——但律藏却先述制定此戒之事情而舉此條文，其次乃解釋此條文義云：「取」是「離本處」，即是取物而離開其場所的意思。又，「行盜」是取一「波達」，即是五「馬薩迦」或五馬薩迦以上者。其次，對於盜罪則舉出種種場合而說罪之成立及輕重。總之，盜罪成立的要件是：①他人之所有物，②知他人之所有物，③重量五馬薩迦以上者，④有盜心，⑤離開理在場所。具備此要件時，乃成立波羅夷，只有一部分者，即是更輕之罪，所以，誤認自己物而取者，不成立罪行。又另有無罪的盜罪即是：所取之物，如係家族親友之物，或作如是想而取，或以暫時借用之意而取者，非波羅夷。其他在一般上，無罪的場合，有如下諸點：①於其戒條制定以前之行為者無罪，②出於狂人、痴人及恐怖、痛苦等而失精神平衡的行為，却無責任。又有很多戒條裏，規定為：③不知者（過失、無自覺之場合），④無識無念（不知不覺）時亦無罪。又就「性罪」，例如殺盜，其行為的性質本來已惡者而言；⑤如無惡心發動（無動機）者無

罪。

其次，小乘戒的條文規定，完全是具體的、事例的，是其特色之一。這是和大乘戒的不同點，於是這可謂是戒律眞實意義所在。例如小乘戒乃不規定爲：「不要做太大的住房」(這是抽象的規定)，而具體地規定爲：「不得造內部長十二佛指尺，幅七佛指尺以上之房間」，就是這個。其他，例如：「不得超出所有三衣一組以上之物」、「缽應使用至五個綴目之舊」、「對婦人不可說法五六語以上」等等，均有具體的一一規定。又小乘戒雖不忽視動機和意志，依之而定罪之輕重。但却不以單靠精神上的事由(不表現於身、語具體之行爲)爲罪。即是說戒律是就具體行爲而示其規範的。由這些觀點看，小乘戒律是一種法律，而能代表佛敎法律的是小乘戒律。小乘戒律是一種敎團法，從法律立場看，這也涵有種種有趣的問題。

總之，小乘戒律所說，太過於精細而且偏於理論，同時又太拘執於形式的解釋，故對實際問題，缺乏穩當的場合也不少。據有一種律書的看法，人盜(偷)籠鳥時，如不把鳥放出，乃不成立盜罪，要從鳥籠放出鳥，才成立波羅夷罪。這是根據前述「離本處」的條件而來的解釋。又說：欲殺甲人而誤殺乙人時，不成立波羅夷罪。

上列之例，一面可說是表示小乘戒「缺點的特色」之尤者，而此特色的反面，亦即是小乘戒長處。小乘律法，所舉條項非常之多，但各條項悉是帶有修道或倫理意義的，如印度外道常有

的迷信或苦行的條項，完全沒有。外道中，有牛戒狗戒（食草如牛），又以男女相逢而交合爲戒，或以如狗吃糞爲戒，而以此爲生天上之因者。對於這些戒，佛陀的批評很痛快，即說：「守牛戒者生爲牛，守狗戒者生爲狗耳」云。在今日印度，仍有種種苦行者，例如「舉上雙手而坐」或「坐在鐵釘上」等等，在佛教戒律裏，全無諸如此類行爲，而倒禁止這些迷信的苦行。又戒律的形式的嚴守主義，在發揮教團的偉力，保持世人的信用上，是具有極大價值的。

四、諸種的戒律

佛教的信者，是靠着佛教的精神而生活的意思。把它的生活，使其具體化、規律化的，即是戒律。因此，佛教的信者，是受佛教的戒律而生活的。廣義上的佛教信者全體，叫做僧伽，而其僧伽的成員，分爲七種。應此七種之類別，各有所持之戒律，所以戒律有種種分別。今就此，簡述如下：

一、五　戒

在家的信者，即：優婆塞、優婆夷應守之戒律，乃是五戒。五戒是不殺生、不偸盜、不邪婬、不妄語和不飲酒是也。本來，五戒並不僅是在家人應守之戒，而是一般佛教信者應守之道德，不過，後來却把這五戒，與出家的戒律對比，而認爲它是在家之戒，但在出家戒律中，當然也包

含這五戒的內容。五戒不單是佛教所說，同時是印度諸宗教均有所說的，而其內容却也大體一致。設立五個教訓，可能是從屈指的方便而來的數目，在中國所謂五倫、五常等，大體也是同樣的數法。

在五戒之中，前四的不殺生、不偸盜、不邪婬和不妄語，是和其他宗教的五戒一致的。這是保持社會秩序的根本規範，故於任何種之戒，都應先存這個。勿殺、勿盜、勿姦婬和勿僞言，它在基督教裏，也是最根本的戒，任何社會，均應由此根本規範而成立。不過，由於宗派的不同而有不同的，是第五戒。這和其他宗教比較，即：摩奴法典裏乃說着不殺生、不妄語、不偸盜、不非梵行（不婬）和不貪瞋。「包達夜那」法典乃舉有不殺生、不妄語、不偸盜、忍耐和不貪五種。「錢多佉耶奧義書」乃舉出苦行、慈善、正行、不殺生和實語五種，以爲修行人之五大義務。耆那教乃說有不殺生、不盜、不妄語、不婬和離欲五戒。瑜伽派也說着不殺生、不妄語、不偸盜、不邪婬和不貪五戒。在佛教的其他戒律中，也以五戒中的前四戒爲最重要之戒。例如前述比丘四波羅夷，是婬盜殺妄之戒，在大乘戒的十重禁戒裏，前四戒乃是殺盜婬妄。唯在出家戒時，乃將不邪婬改爲不婬。

第五戒的禁酒，是佛教戒的特色，此事已如上面所說，佛教是覺醒之宗教，它最討厭醉迷故。關於這個五戒的內容，當然有適應時代和廣義上的種種解釋，但此事待下面十善戒條項下，才

來敍述，今先略述五戒與古來儒教所說五常，有相一致之點。不殺生乃至不飲酒，是相當於仁義禮信智，這是早在後漢時代，主張着儒道佛三教一致的「牟子」的「理惑論」裏所說的。五戒與五常，其精神完全一致。將五常的精神，表現爲具體的禁止的條項，乃變爲五戒。五戒之中，前四戒的行爲本身，是反道德的、惡的，但飲酒的行爲本身，不一定是罪惡，可是，由於飲酒而能作出其他「惡」的機緣，因此，前四戒之罪叫做性罪，而飲酒叫做遮罪。

關於飲酒的罪惡，在諸種經律裏，屢有所說，智度論裏，說着飲酒的三十五失，正法念處經裏，說着飲酒的三十失等，就是這個例。飲酒能形成犯其他罪的機緣，由於今日一般犯罪的背後，必有酒與婦人（女人）一事，即可知之，此事當然有詳細的犯罪統計可徵。關於此事，智度論裏，有一有趣的故事，即：有一人爲欲飲酒，偷了鄰家的鷄，把牠殺死，而作爲肴，鄰家的太太來問失鷄之事，他乃以妄語而答說：「不知道」。而他又以酒醉之勢，强姦那個太太。這樣，他由於飲酒，便犯了偸盜、殺生、妄語和邪婬四戒之罪。如此，飲酒能爲犯其他罪之緣，故應愼之。

二、八　戒

在家信徒在一定的期日，特別爲要實行嚴格的宗教生活而守出家人的戒的一部份，叫做「八戒」或「八齋戒」。其內容，是於前五戒，再加上了①不非時食（下午不吃東西），②離歌舞觀聽香油塗身，和③離高廣大床的三戒。這時，五戒中的不邪婬，當然是不婬的意思。本來，是在每

半個月的八日、十四日和十五日的布薩日，要嚴守這個的，所以一個月有六天的持戒日。因此，將其稱爲「六齋日」，以今日的話來說，可說是以每星期日爲克己日，而以宗教的信念，特別勵行禁欲的生活。在家人平常是容易墮落於愛欲與物欲的生活的，所以至少一個月間也要有數日，來過着像出家人的那種禁欲生活，以靠近宗教的境界，所以把這叫做「近住」，而此戒叫做「近住律儀」。這是靠近佛道而住的意思。

設定一個日期，以宗教的信念來過着克己、禁欲的生活，是很有意義的，尤其如今日的社會，以它爲戒律的實踐，是最適宜的方法。在奈良時代，到了六齋日，即令諸國，禁止漁獵，獎勵放生，禁止食肉，在寺院裏，則行法會，而令國民參拜，是歷史上所見的很高雅的國民生活。古來，在很多特定的地方，禁止了殺生，也是由於同樣的宗旨而來的現象。據鎌倉時代復興戒律的西大寺興正菩薩叡尊的自傳（感身覺正記）看，菩薩屢入至牢獄，令四人沐浴，給予食物，授予八齋戒，又於「攝津」的安養寺，對遊女授予齋戒，持齋於每月適當日期，令其守戒云。在此八戒之中，前四戒是應守的倫理性的戒，而後四戒是克己、禁欲的戒，於是，才有小乘戒的意義，同時，這才是八齋戒有趣的地方，如把這個應用於現代，也是很有意義的。禁酒、節食、電影、音樂等娛樂的禁止（限制），或早起等，與今日精神總動員所提倡的，完全一致。由敬虔的信仰的立場來實行這個，最具重要意義的。

三、十　戒

十戒是未成年的出家人，卽沙彌所受持的戒。這是在前五戒（但，不邪婬是不婬的意思）上面，再加上：①不非時食，②離歌舞觀聽，③離香油塗身，④離高廣大床，⑤離金銀寶物之五戒。出家人不得持有金錢，已如前述。十戒是沙彌戒，故在出家授戒的作法上，本來是授此十戒的，在受戒時，如問：「盡形壽不飲酒是沙彌戒，能否守持？」，就要答說：「能持」，這個方式，在今天却太偏重形式，即在開始出家時，就說着謊言，這是可歎的事。這是有改爲無矛盾之必要的，不過，在今日却也有依十善戒而授戒的作法。

四、六 法 戒

男女非達至二十歲者，不得受具足戒而爲僧團的正式出家人，故未滿二十歲者，應受持上述十戒，尤其是對於女子，於其十八、九歲的二年間，特別要她學「六法戒」，而限於能學持此六法戒的人，才可授予具足戒。六法戒的內容，是不婬、不殺、不盜、不妄語、不飲酒和不非時食。這些，都是十戒中的戒，而對此六戒，特別要嚴格修持，以驗其根器。根據「一說」看，只限女人，特說六法戒，是爲要驗其有無娠姙的關係。學修這個的沙彌尼，叫做「式叉摩那」（學法女）。

五、具足戒

已如上述，具足戒是成年的出家人應守的最完全的戒。受持此戒，以得比丘、比丘尼之資格。比丘有二百五十戒，比丘尼有三百四十八戒。（在巴利律，是二百二十七戒和三百十一戒）

以上諸戒，可表解如下：

戒	受持者
五戒	優婆塞、優婆夷
八齋戒	
十戒	沙彌、沙彌尼
六法戒	式叉摩那
具足戒	比丘、比丘尼

六、十善戒

十善戒是在大小乘的經論裏常說的，尤其是在日本，它和大乘心地觀經所說的四恩（國王、父母、三寶、衆生之恩）一樣，同爲佛教道德之根本。由此十善果報，或生爲人，或得天子位，是於日本文學的作品裏常說的。此戒與上來所述的小乘戒，其旨趣有一點不同，它與其說是具體的特殊事項的禁止，毋寧說是道德的德目，而是適合於古今東西。從社會的形式上看，它是在家戒，可是，它是一切特殊戒的根本。其內容乃如下面所舉，是要離身三、口四、意三的十惡業的，同時

，它並不是具體條項，故有廣大被擴充的餘地。又於十惡業的禁止裏面，也含有積極行善的意義，平常，把前者叫做「止惡」，後者叫做「行善」。天台大師的法界次弟初門上卷及慈雲尊者的授戒法則，乃把它配為如下：

（止惡）		（行善）（慈雲尊者）（天台大師）	
1.不殺生	慈悲	放生	身三業
2.不偷盜	高行	布施	
3.不邪婬	貞潔	恭敬（梵行）	
4.不妄語	正直	實語	口四業
5.不綺語	尊重	有義語、饒益語	
6.不惡口	柔順	軟語	
7.不兩舌	交友	和合	
8.不貪欲	知足	不淨觀	意三業
9.不瞋恚	忍辱	慈悲（慈悲觀）	
10.不邪見	正智	智慧（因緣觀）	

延享年間，創倡正法律，為戒律而捧了一輩子的近世稀有的高德河內高貴寺的慈雲尊者，他以此十善戒為一切戒的根本，常向僧俗一切的人，說十善戒，而著有「十善法語」十二卷及「為人之道」等書。今錄尊者說戒的片鱗如下：

人爲人之道，盡在此十善，如能完成爲人之道，卽可到達賢聖地位，亦可期待高大的佛果。若失所道，卽不異鳥獸，不異草木也（中略）。

十善戒爲世間戒，沙彌比丘等戒爲出世間戒，菩薩戒乃是在家出家的通戒。取要而言，世間戒、出世間戒、聲聞戒、菩薩戒，均以此十善爲根本。初學的人，以爲：世間戒是少分的，聲聞戒是未達的，菩薩戒是高貴的。可是，這是迷着於名稱的看法，其實，十善戒是甚深的，而且是廣大的。

反十善謂之十惡，本業瓔珞經裏說：順理而起心叫做善，乖理名爲惡（中略），順理非別事，而是如自本性，毫無增減也，身口意相應於本性，十善自全。乖理非別事，惟是此私意，以私意而增減本性，此增減的身口意，叫做十惡。佛性不被善惡所妨，因此，善常順於佛性，惡常背於佛性。（中略）

有此人卽有此道，非向外求，有此大人而十善全，非今新構造，人人具足，物物自爾，爲法如是，惟迷者迷，不知者不知也耳。（十善法語第一卷）

有此道而有此天地，有天地而道不行者無。有天地而有此人，有人而道不行者無。古時山川日月，今亦山川日月，古時男女大小，今亦男女大小，此「人爲人之道」，不論佛出世或佛滅後，常在世間，利益衆生。世人云：人機衰而道不行，非也；或云：時世不同，法

無利益，此乃愚甚也。在此末法世中，有一般人說：戒法難持，常人（根機）不可及，此語割去衆人眼睛，甚至令人入黑暗路。試看，殺生是不易做的，殺人是不消說，例如殺害禽獸魚蟲，仍要動身勞心，須用殺具羅網刀刄等物，但持不殺生戒者，即無此造作，溫良之人，泰然謹持（戒律）（中略）。邪見更難做，邪法邪宗是不消說的，例如少分邪見，原來它是勉强做出來的道理，故其心勞，但如正門正道理，信有佛，信有神祇，而好善厭惡者，本來乃無造作（無勉强、無理的假作）。無此邪智者，他爲君，其臣乃易於奉仕，他爲臣，其君乃可放心使用他，他成爲老人，其兒孫乃容易侍之，他在少年或壯年時，其父母乃好話，這和邪智人之自誇自己才智，以我見爲是，悖於長老上面而無君父者，完全不同。十善，它誠可通行於世間出世間和智與愚，就是在夷狄裏，亦是可通行的大道。（中略）取要而言，一切惡不漏於十惡業，一切善不漏於十善，一切戒不漏於十善戒。（中略）完具此十善戒，可爲人天師範，而在家人在其各國乃能守其國法，在其家則不改其家法。如能完具此十善，修其身、齊其家、治其國、治天下，可謂有餘。同時，人人個個亦可到達於賢聖地位，次第滿足，即有與佛身合一之時節也（同上卷十二）。

另有說着十善的主要經論，在小乘，乃有正法念處經、中阿含經第三卷（伽彌尼經）等經典，而在大乘，則有新譯華嚴經第三十五卷、大集經第五十卷、十善戒業道和受十善戒經等經典。

三皈戒是皈依佛法僧三寶的意思，一名「三皈依」或「三自歸」，這和普通的戒律，意思不同，但從本來的意義看，它是最重要的。不論是在家出家。本來，單唱此三皈，即可爲佛教信者，所以，皈依三寶，當然是佛教信者的根本態度。以此皈依的信仰爲根本，自然就會呈現出佛教信者的生活相，所謂戒律，可說是從此根本信念所流露的自然的生活相，故至於後來。不管是授任何戒，首先必須授此三皈戒。從這意思看，本來，戒和律，其實是不同的：「戒」是守持佛教的根本信仰而生活，而「律」是教團生活的規則（多含有教團法的性質）的意思。

三皈戒有種種文，據「智度論」十三看，乃應三說：「我某甲，皈依佛，皈依法，皈依僧」和「我某甲，皈依佛竟，皈依法竟，皈依僧竟。」在巴利文，乃應三唱如下之句：

Buddham saranam gacchami,
Dhammam saranam gacchami,
Samgham saranam gacchami,

五、從小乘戒到大乘戒

一、出家與戒律

佛教信者，當然應守戒律，尤其是以佛教修行和教法護持宣佈爲使命的出家人，當然必須護持戒律，由此而可獲得出家的資格，這是佛教的通規。出家人應實行特殊的禁欲生活，因此，出家人才是可尊敬的，這種看法，至少是明治時代以前的一般人士的常識。戒律是佛陀爲了修行佛道的人所制定的法，而戒律是爲要由於佛道修行而得悟的根本條件，既然如此，那末認爲：不守戒律者，沒有佛弟子的資格，沒有佛道修行者的資格，是當然的看法。十幾年前逝世的德人「波斐達兒克」(Paul Dahrke 一八六五——一九二八)是個醫生，他是熱心的佛教研究者，他曾經到過印度、錫蘭、緬甸等地有九次之多，而學佛教，同時，也到過日本。他不滿意單研究佛教，後來，自己乃出家而成爲比丘，一九二四年，投出全部財產，建立了叫做「佛陀之家」的寺院在伯林郊外的「福祿閣」地方(寺院境內有九千坪之大)。他是佛徒，故不飲酒，亦不抽煙，過着單身的生活，遠離魚肉，而在修行。有一次，寄宿於那寺院的某邦人，委託其弟子匈牙利人幫忙砍伐其境內松樹，但他拒絕說：「佛徒不可伐樹」(單墮第十一條云：伐草木是單墮罪)。

現在，印度、錫蘭等國的僧侶，在形式上還在勵行持戒生活，中國的僧侶在這一點，也和日本僧侶完全不同，他們認爲：日本僧侶並不是眞實的出家。中國的在家居士，認眞的人還是保持着五戒。古來，日本也是以國法而命令僧侶守持戒律。在大寶令裏，乃嚴禁僧侶的飲酒食肉，而至於德川時代，還是禁止的，但至於明治政府時，乃讓人自由食肉帶妻，與在俗人一樣的款待

，終於形成了今日的無戒佛敎。從戒律上講，現在的日本僧侶，完全是站在特殊（特異）立場的，而在古今東西，大家都認爲：出家人應嚴守戒律生活。

不過，已如上述，戒律是極端的禁欲主義的，而其大部份，都是極爲特殊而且是具體的形式的禁制，而且認爲：嚴守此形式是戒律的本義，所以，如不分別時地和情形，而欲照樣實行它，是很困難的事。這並不像敎理那樣單是思想上的問題，而是具體的實際生活的問題，所以直接會生出矛盾和困難，於是，會發生種種問題。因此，在實際上這難實行的，在日本鎌倉時代無住法師的沙石集（弘安二年撰）裏也說：「聽到末代（末世）不帶妻的上人逐年愈稀（越少）的『後白河法皇』說：隱瞞是上人，不瞞是佛，此聖何必隱瞞，今世（現在）隱瞞上人不少，而不瞞的佛，越來越少。」

戒律是極端的禁欲主義，而且是消極的，同時是極其細末的形式主義，又是實行困難的，故以此形式的實行爲出家生活的，最大目的究竟是否佛陀的本意？戒律的精神，豈是如此形式的、消極的、自利的？除此戒律的實行，其他就沒有「覺」和「救」的方法了嗎？會生出這疑問，是當然的。如此來觀察很長的佛敎思想史時，乃可知道：於戒律的問題是恒流爲一貫的思想史的。眞實欲使佛敎生動，是對於生活的認眞的反省，再進一步，由另一意思來看，佛敎欲吹上新生命時，戒律乃常成爲問題。從這意思來說，戒律思想史亦即是佛敎信仰或佛敎生活的消長史（長短

史），而這並不僅是觀念的問題，同時是含有實踐的思想在其背後的，這是含有血流的活的思想史。

二、小乘戒思想

小乘佛教是戒律主義的佛教，它是最尊戒律的，而其戒律，已如上面屢述，是極端的禁欲主義、形式主義和自利主義，所謂戒律一詞，是最合適於小乘戒的。然而，對此看法，仍有很多不滿和疑問，其中有人還說：小乘戒是違反佛陀根本精神的，它（小乘戒）乃不過是表示着小乘佛教的思想而已。對此一點，吾人應加研究佛陀的態度。小乘佛教，它當然並不是本着佛陀原來的立場的，此事由律藏成立的問題來看，亦可明瞭，那些說着小乘戒的律藏，即使把它看早一點兒，還是佛滅後經過已有百年以上，才成立的，而其內容態度，也有很多地方失去佛陀中道精神立場的。現存律藏的戒律思想，究竟還是表示着小乘佛教戒律至上主義的思想的。

可是，如從這一點，立卽認爲：一切的小乘戒思想均是違反佛陀眞意，那是更大的錯誤了。佛陀本身的立場，當然不是所謂小乘的佛教，亦非大乘佛教，它不是小乘不是大乘，同時又是小乘又是大乘的佛教。佛陀戒律思想中，已充分潛在有能成爲小乘戒思想的成分，而把這成分，極端使它發展的，乃是小乘戒。佛陀當然是重視着倫理生活的，故在西洋學者中，有人竟以佛教爲非宗教，而認爲是一種倫理運動，同時佛陀採取禁欲的立場，使出家人的生活，從外在的世俗導

至於內在的出離，是當然的事。此事，非惟佛陀如此，在廣義上看，也是印度思想一般的特徵，他們除了例如順世外道等極端的唯物主義、否定主義和愛覺主義者，其他認眞的印度哲學宗教各派，都沒有例外，以避開世俗的紛雜，入寂靜之境，禪定內觀，來探究眞理，爲實現解脫的最上方法。脫離物欲生活的必然要件，是禪定內觀。有說禁欲的倫理的戒律生活絕對必要的理由，即在於玆。佛陀亦從此立場，說着戒定慧，以爲佛道修行的三綱目。再據原始經典看，佛陀對着世俗人常說的，是「布施」、「戒」和「生天」，由此立場而觀，佛陀向教徒講戒，必定是很嚴格的。

另一方面，已如人云：「有社會必有法律」，隨着佛陀教團的增大，在教團統制上和團員風儀（威儀）維持上，必然也有設立教團法的必要，於是生出了種種戒律。如此，在佛陀時代，一方面爲着以實現解脫爲目的的修道生活而生倫理、禁欲的戒律，另一面又產生爲着教團的統制，及對社會保持教團信用的戒律。後來的涅槃等經，把「戒」分爲「性重戒」和「息世譏嫌戒」二種，也是因爲「戒」的性質，具有上述二種的關係。如此所生的戒律，乃統合爲現存律藏那樣的一種成文的形式，而各地教團乃於每月滿月的布薩日，誦此戒律。互相精進修道。因此，形成律藏骨格的波羅提木叉（Patimokkha）的原形，可能卽於佛陀時代就有的，而其內容應該是現存律藏的重要部份。如以爲一切戒律，均是佛陀以後的人所作的話，現存傳承各不相同的各

部律藏六七種的內容骨格，是太過於一致的。佛滅後，對於如此成立的戒律，漸加註釋及附加微細的很多戒條，而成立了現存的律藏。佛陀對於戒律的態度，雖是命令大家嚴守，但他（佛陀）並不一定是以形式本身爲絕對的，而是恒常不忘「修道」及「解脫」的根本目的，而且在具體事項的時候，佛陀還親自爲立法者的立場，自由來解釋戒律，極富有通融性，這是律藏本身所表示的，而且，於其特例法（開）中，亦可充分看出。關於這些事項，在大乘戒思想章下，再來作一詳盡的敍述。

佛陀雖是重視戒律，但其重視性，是實際的，而且是具有相當程度的通融性的。但到佛陀入滅後，教團（教界）失去了現實的師主，於是，信從佛陀遺命：「於我滅後，應以我所說之法（經）及律爲汝等之師」的教義，凡屬於佛陀的訓言，不管其大小，均欲照樣奉持，而且以此爲最高貴的信仰，是極其自然的事。尤是佛滅後，持着戒律嚴守主義思想的大迦葉等長老爲教團的統領者，或佛滅後，教團逐漸發展，占有社會地位及勢力，出家人大增，而他們（出家人）並非全由純眞的求道精神而出家，其中有的是爲着生活的安逸，有的是爲着避免王難賊難而出家，甚至還有爲盜佛法而入團的外道等等，要統率包含如此各階層團員的大教團，而欲使他們（全教團）精進修道生活，單靠抽象的道德教訓，到底是不可能達成其目的的，必要以嚴格日常生活的規則、制度來對付它（教團）才行。由於這個理由，漸漸制定了二百數十條的戒律，而在人情上，常有藉口種種

理由而欲脫免規則（戒律）束縛的人，故爲拒絕一切的口實（藉口或藉着理由）或自由解釋起見，竟採取了條文絕對主義，而產生了小乘教的繁瑣教理和形式的律法主義。

在小乘戒，必須嚴守戒律的條文，而其解釋，亦應依戒律中所示而釋，絕對不許有自由解釋或精神解釋。在律藏中，有的再以其條文的解釋爲條文，舉出種種事例而敷演之，浩瀚的律藏，實乃由於如此事例的解釋而成立。如此，條文絕對主義、律法至上主義的思想，終於忘却戒律本來的倫理、修道的意義，或教團法的意義，離開這個意義而認爲戒律條文或其形式本身具有絕對的意義和價值，竟認爲它有神秘的作用，說：「珍敬波羅提木叉」，或註釋波羅提木叉的語義而說：「是最上者，最勝者」，結果，律乃變成了一種禁止性的存在，稍有觸之，則由於戒律本身的作用而墮地獄。這種業的思想，「發展爲小罪亦應抱起大怖畏」的精神，一度觸犯時，立即應行滅罪之儀式，以免其罪報，而對此犯戒或懺悔滅罪，均作形式的想法。如此，守戒律形式乃是比丘最上的資格，出家即是受戒，而以戒爲得解脫的最上方法。

三、大乘戒思想

已如上述，小乘佛教的戒律思想，是戒律萬能主義、條文絕對主義，同時是形式主義、自利主義。可是，小乘戒所說的，實際上也有不可能實行的地方，例如比丘的衣服應持三衣一組（三領衣服），不可蓄有或穿三衣以上（捨墮法第一條），但這熱帶國的印度才能如此，假如在寒冷的日本

或西伯利亞則不能照樣實行它，而實際上也不可能的。又，例如僧殘法第二條裏有叫做「摩觸女人戒」的條律，這是不能觸及婦人的身上——就是在衣服上也絕對不可摩觸——的戒律，可是，如照文字嚴守它，吾人乃不能在都市裏乘坐汽車或電車。又有禁止參觀演習或宿泊於軍隊之戒律，可是這在日本的國法上，是不可能守持的。不惟如此，據小乘的律藏看，佛陀平常是採取着實際性通融性的態度的，並不是絕對固守戒律的形式的，以戒律爲萬能。固執其形式主義，是徒然束縛比丘的生活，而終於還會阻碍佛教本來真實精神的慈悲救濟活動的。反對如此桎梏的小乘佛教的形式主義而興起的，是大乘的精神主義和大乘戒的思想。大乘運動的根本原因，實乃在於對着小乘佛教形式的戒律偏重主義之批評。

（一）從律藏本身所看的戒律的通融性

大乘戒思想雖是反對小乘的形式主義、自利主義的戒律而起，但對於小乘律藏本身，如以批制的眼光來看，吾人乃知其所示：戒律是實際的，並不是以形式爲絕對的，即：

第一、從制定戒律本來的精神來看，具體的事例，並不一定是絕對的，例如波羅夷第二條的盜戒乃規定：盜了五馬沙加（Masaka）以上者波羅夷罪，但這是順應當時摩竭陀國的法律所規定。盜五馬沙加以上者處死刑之法律而制定的，當時假如規定盜十馬沙加以上爲死刑，佛陀也一定會規定：盜十馬沙加以上爲波羅夷罪，因之，從制戒的精神看，所謂五馬沙加，並不是絕對的

東西，何況如律藏所論，對於五馬沙加以上，或以下的數目，來細論其罪之輕重，雖可承認其論罪技術的精微，但從律的精神看，那是未免太屬於枝末的事。又關於三衣之制，是因佛陀於毘舍離穿一衣，而至於中夜感到冷，故穿二衣，至於後夜更冷，故准於備蓄三衣的，因之，佛陀若是於寒帶經驗這個，可能會准於備蓄更多的衣服的。

第二、佛陀本身却不以戒律的條文爲絕對，給予當有極其通融性的規定。例如，規定說：「對於婦人不可說法五六語以上」（波逸提法第七條），而有一比丘對婦人說法五、六語而中止之，然而他知道他若再說幾句，該婦人即可入信，因之，他乃將此事情請示佛陀時，佛陀說：如遇此種情形時，可陪同幾個男人而續說法。又皮革的履，本來禁止穿的，但如「阿槃祇」山間地方有特殊習慣，故可穿皮革之履，又如對於前述禁止接觸婦人的戒，婦人若墮於河中而將溺死時，設使會起婬心，亦可抱她，把她救起來這是當然的事，但在別的記載云：有一比丘，一度已伸手握捉河中女，可是他發生了婬心故，又放手讓她沉溺，而去問佛應如何辦，這是表示小乘的思想的。如此，佛陀雖是設立了很多規定，但如不合情形的場合，任何時都可設立特例，律藏乃可說是集此特例而成者。故從佛陀的精神看，實際上如有不合適，應該把它變更才對的。所以後來乃說：戒律的解釋要適應時處，可叫隨方毘尼（律）隨時毘尼。又大毘婆沙論裏貶一種沙門說：執着經典的表面文字而不解其眞實精神者，叫做着文沙門，這種沙門是未知佛法的眞義的。

第三、戒律是應時、處、住而制定的。故於其間，難免有矛盾之處，因此，單從律文表面看，有時候不易判斷孰爲正當，有時候因其時、處不同，而致不可能實行其規定，故設立有很多例外以對付它。例如前述獸皮的使用，或於邊國如不得十人比丘，五人亦可出家授戒，就是這個。在舍利弗問經裏，舍利弗問佛陀說：「佛陀說戒時，爲什麼有時候禁止有時候准許呢？」佛陀答說：

我言名爲隨時，在此時中應行此語，在彼時中應行彼語，以利行故，應皆奉持。

又說：「於我滅後，大迦葉爲敎團依止，如我所爲，適當行之云。」由於這些而可明瞭：條文本身，並不是絕對的。

第四、律藏中傳說：佛當其入滅時，向阿難尊者說：「於我滅後，僧衆如有希望，將小戒廢之亦可」，這是值得注意的記事。此事於說着佛陀入滅的南傳大涅槃經或北傳長阿含遊行經裏，均有記載。據律藏看，佛滅後第一結集時（經典編纂），阿難也發表了這個問題，但關於什麼叫做小戒一事，阿羅漢間生出異論，終於由上首大迦葉的提議而決裁，佛陀所制，不論大小，一律遵行，而佛陀不制者，今後不制之。本來，律藏是應有無限的發展的，但在於玆，律藏乃變爲成文而固定，其發展停止，換言之，制戒者的佛陀在世時，戒乃可自由改廢，以促進其發達，但由於佛陀的入滅而失去立法者，故戒乃固定化。「小戒可廢」的佛陀這一句話，其實是欲將立法權

付囑於教團的，但長老們竟不解此義，終於作成了固定化和形式化的戒律。

（二）大乘經典對於小乘戒的批評

大乘運動的根本原因。是在對着小乘佛教形式主義的批判，已如上述。故在大乘初期的教典裏，隨時可發現對於小乘戒的激烈批評。誰都知道：大乘佛教的出發點，是般若經。般若心經裏說：五蘊皆空，或「色不異空」，都是說着「空」的，即：有內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有爲空、無爲空、畢竟空——等等（十八空），從各方面都說着「空」。如從哲學方面來論空，恐怕會生出種種議論，但從實踐方面來看，那是否定或超越一切固定的立場，而欲形成新生命的大飛躍的，同時，是想打破小乘之形式、固定和觀念的立場的。大般若經卷七十五裏，說有菩薩行的六度，而於其第一的布施裏說：離開了自想、他想、施想觀念的布施，即：三輪空寂的布施，才是眞實的布施，這個主張，可說是站在康德所說的「絕對無上命令」之立場的。對於第二的持戒，亦作同樣的看法，即：認爲自已是守如是之戒，有如是之功德，他不守戒等，被自想、他想、戒想所著的持戒，反而倒會生出迷妄的，故應離開如此的一切觀念，行絕對無條件的持戒，而且要把這個戒行，廻向於一切衆生的無上菩提，才是眞實大乘者的持戒云。

最痛快否定了小乘戒律觀的，是維摩經。維摩經藉着在家人維摩居士的名義，把釋迦佛大弟子舍利弗、目犍連等小乘聲聞的巨匠，揶揄論破，非常澈底。曾有佛弟子中持戒第一的優波離對

着二比丘的犯戒罪行在說着：「其罪在戒律上是什麼罪，而要如何才能補償其罪」時，維摩居士來曰：

優波離！請勿增重二比丘之罪，應立即消除其罪，而勿擾其心。罪性不在內，不在外，亦不在中間，心垢故衆生垢，心淨故衆生淨。心不在內，不在外，不在中間，如心罪垢亦然，一切衆生心相無垢，以妄想爲垢，妄想若無則淨；顚倒是垢，顚倒若無則淨。諸法差別皆是妄見，如夢如幻如水中月，如鏡中像，以妄想而生，知罪不可得者能滅除罪，知此名爲持戒。

如此，維摩經乃認爲：大乘菩薩的精神，非由形式以淨自己爲目的，而是進入於生命的根本，欲使一切人類向上淨化的，故它乃高喊說：「高原陸地生蓮華，卑濕淤泥生此華」，又終於說破：「無明三毒六十二見乃至一切煩惱是如來種」云。

至於華嚴經或瑜伽論，乃不滿於以淨自己爲足的小乘戒的態度，認爲：戒是應該行一切善行及社會救濟的活動的，於是，說出了攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，即：所謂三聚淨戒是也。其第一的攝律儀戒，它雖是小乘戒所說的防非止惡之戒，但其所守的態度，大乘與小乘，大不相同，例如就殺戒而言，瑜伽論乃說：見惡人欲殺聖者的菩薩，他如認爲：彼惡人若殺聖者，會墮無間地獄，故不忍其罪行，自己願意代他入地獄而殺彼惡人者，不犯殺生戒，而倒有功德云。

佛學月刊

叔迦

創刊號

中華民國三十年六月一日出版

中國佛教學院同學會文藝部編輯

「贈閱」

持戒

周叔迦講　應脫 澄慧筆記

前講死想，無常想，是修道之基礎。若於平日，常念死及無常，方能進德修業，次則須持戒以求增上，故此次所講題爲持戒。持戒，即是希望作好人。諸惡莫作，衆善奉行。大凡持戒者，皆只知佛所制戒，不可違犯，又以持戒爲難持易犯，或云發心者少，此皆知持戒之末，而不知持戒之本也。末者五戒十戒二百五十戒是。若以此持戒所謂爲持戒，則持戒者咸覺困難。猶如羅網之束縛身心，本者，瑜伽菩薩戒本所云自性戒是也。須知諸戒爲增上菩提之種，違犯則淪生死。此是宇宙原有不變之定律。不過二乘不知，佛以慈心示之而已。小乘之律儀戒，以深觀無常故，欲一生證得阿羅漢故，智慧薄弱。若犯佛所制二百五十戒，則流轉生死。以二乘唯有一生了生死之心，故須於戒堅持不犯，方能證小乘之極果。今人持戒，既無死想，則無修行之元基。又於功名富貴，利祿榮華，貪著不捨，凡所欲作，皆戒之所制止，其心不正而欲持戒，是南轅北轍，背道而馳也。大乘之持戒，當知「因戒生定，因定發慧，」是決定之理。持戒須具慚愧之心，慚愧即是自尊自重，恒念我若行一不義，無以對己，謂之慚，無以對三寶戒師道侶，謂之愧，由是便能守護諸戒，所謂「從他正受」者，意在此也。

持戒之根本，若待犯境當前，煩惱增上時，懸崖勒馬，則雖具大精進者，亦所難能。必於平時，常有慚愧持戒之心，則遇境逢緣，自能提撕。平時既自尊自重，尚不發一惡言，做一壞事，則於戒自能任運不犯。所以稱爲自性戒也，若能如斯，自立規矩，自誓不作惡而修善，言行皆與佛戒相應，更有何難持耶。又有略具威儀，便自以爲滿足，而不進取，殊不知滿足之心，即墮落之發始。因佛道要歷三大劫而後得成，倘若自滿，必中途而廢。語云，「謙受益，滿招損。」「學然後知不足。」世俗鍼言，尚且如是。矧了生脫死之大事哉。昔佛在世時，有二比丘，同往覲佛，中途無水，一寧渴死，而不犯戒。一飲有蟲水欲得支命而往見佛，乃前者死已生天，先往見佛。後者雖睹慈雲，以破戒故，終無所益，因罪下墮。亦以平時無死想無常想及自尊自重之心耳。所望諸位，培自尊自重之心，以寧捨身命，終不破戒之精神，勉力持戒。庶幾道業福德，皆有增進之望矣。

佛學月刊

叔迦

第二卷第七期

第十九號

內務總署登記證警字第三十三號
經中華郵政登記認爲第一類新聞紙類



中國佛教學院佛學月刊社編行

大乘律之研究法

周叔迦

緒說

大乘律者，菩薩之戒行也。東土所傳約可分為二派。一者以羅什譯之梵網經為主。凡有十重四十八輕戒，世稱之為梵網戒。自六朝以迄近代所依奉。二者以玄奘譯之菩薩戒本為主。凡有四重四十五輕戒。世稱之為瑜伽戒。為西藏所遵行。自邇來慈恩宗法相唯識之學中興，及西藏密教宏傳漢土。頗有主瑜伽而背梵網者。諍論以是日滋。主瑜伽戒者，以為菩薩戒本出於彌勒菩薩所造瑜伽師地論本地分內菩薩地戒品中。文云。佛於彼彼素怛纜中，隨機散說。謂依律儀戒，攝善法戒。饒益有情戒。今於此菩薩藏摩怛理迦綜集而說。可証釋迦如來未嘗有菩薩戒藏之專經。而梵網經專明菩薩戒，實為可疑。主梵網戒者，以為菩薩造論所以釋經。當然應以經為主。以論為輔瑜伽戒品只是解釋梵網補其條文而已。細考二派之差別。不在於戒條之多寡，而實在戒體之異說。及戒行戒相之區分。

今世流通之梵網經，西土初無此本。乃羅什於大部中錄出。用備自己誦持者。上卷說十住十行十回向十地之行相。下卷說十重四十八輕之戒。其意以謂菩薩戒者須重戒行。而戒行者橫明即是六度。堅明即四十二位。是故受持之時。先須遮問發菩提心未。是菩薩否。其意即問是否已發大願。誓依四十二位進趣菩提果。有此誓願，方能守此戒行。否則事同虛設。其中戒條乃多品中之一品。略示梗概而已。不廣論開遮。即是瑜伽戒本所謂隨機散說之一。是故詳於戒行而略於戒相。但後世省其上卷，而專究其下卷。誠為失其經宗。至於戒體則以為是心法。但能發菩提心，答云能持，戒體便自成就。今有自燉煌經藏中所得羅什大師傳菩薩戒羯磨。可以考証，但此軌自古鮮有用者。

瑜伽戒既是彌勒菩薩綜集眾經而成，後世又從戒品九大戒中專錄其關於一一戒相明開遮輕重之文，而名曰菩薩戒本，廣明持犯之相，故略於戒行，至於戒體，則以為是色法，故於傳戒時，既稟戒相後，戒師須起立三番羯磨，白十方佛，證明受戒，則於十方佛所有戒體生，集於受戒者頂，流注身心，即今世通行之軌也，蓋瑜伽戒始於北涼曇無讖之譯菩薩戒本經，而曇無讖之弟子道進定中感得彌勒菩薩為之說戒，舉世欽仰，是故其軌為世所重。

漢土千餘年來，菩薩戒乘，受依瑜伽，行遵梵網，此其實況，若欲深明其中大義，自非兼通二部不可，不應諍競是非也。

經本

甲 梵網

梵網經若全翻應有一百十二卷六十一品，或云是華嚴部，或云是密教金剛頂經十八會之一，然皆無文證，與之義趣相同者，有姚秦竺佛念譯瓔珞本業經，亦言四十二位因果行法及十重戒，隋智者大師依此判別圓位次，此經凡有三譯，一存二闕如左：

菩薩瓔珞本業經二卷　姚秦竺佛念譯

菩薩瓔珞本業經二卷　宋智嚴譯　闕

菩薩瓔珞本業經二卷　宋道嚴譯　闕

惜此經古疏皆佚，今所存者唐燉煌失名疏殘卷，釋經前半，及唐新羅元曉之殘疏，釋經後半而已，然梵網經上卷文字艱奧，欲研究梵網，必先研習此經。

又唐不空譯大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經十卷中，第七第八兩品與梵網經文義皆符而較詳，此二經是否即梵網大部之別生，殊難臆斷，然可會參也。

梵網經上卷文字既多艱奧，卒難明解，歷代傳寫遂多錯誤，各藏刻本異同甚多，隋唐以來解釋，皆僅解下卷戒本，而不解上卷，疏全經者僅有唐新羅太賢之古迹記及明智旭之合註，寂光之直解，清德玉之順硃四部，其經中三十心十地之文，合註直解，但標總目，古迹記中兼分細科，且其所標經文，可以證近世經文之訛，但亦有抄寫之誤，而記文便牽就誤字強爲解釋之處。

乙　瑜伽

瑜伽戒本凡有四譯，三存一闕。

菩薩戒本一卷　姚秦鳩摩羅什譯　闕

菩薩戒本經一卷　北涼曇無讖譯

菩薩優婆塞五戒威儀經一卷　劉宋求那跋陀羅譯

菩薩戒本一卷　唐玄奘譯

至於疏記則僅有明智旭之菩薩戒本經箋要一卷，釋涼本，及近人湯住心所譯自西藏之戒品纂釋，解唐譯者，兩部而已。

疏記

梵網經下卷菩薩戒本之研究，約可分爲四宗，即天台宗，賢首宗，慈恩宗，律宗是也。

甲　天台宗

梵網菩薩戒經義疏二卷　隋智顗說灌頂記，釋經下卷，天台疏經，例有五重玄義，此疏只有三重，一釋名中廣說四教階位不同，二出體中明無作戒及止行二善。三科簡中廣說受法有六本不同及其源流，於一一戒相，但明制意及科釋大意而已。

梵網菩薩戒經疏刪補三卷　唐明曠述，曠爲荊溪弟子，乃因智者義疏而增損之，初序王竟以七門分別，於第四受法中又開十二門，可爲後世受菩薩戒之義軌。於第三十七戒中，出菩薩戒安居布薩之法，第四十一戒中，述懺罪之文，皆切實用。

梵網菩薩戒經疏註八卷　宋與咸註，咸爲四明下五世，此註以疏入經，兼採賢首諸家鈔記，如石壁記，台疏刪補，道熙鈔，頂山記，及遇榮之梵網律燈鈔等，附錄半月布薩法式。

梵網菩薩戒經義疏發隱七卷事義一卷問辨一卷　明袾宏述，卷一末附半月誦戒儀式，於天台經疏之文，一一分科註釋，兼取與咸註，一一戒之山來，皆就三十心中求之，後附事義一卷問辨一卷。

梵網經玄義一卷梵網經合註七卷　明智旭撰，釋全經玄義中五重分別，以三義辨華嚴梵網之異，合註中申明戒相以

十門，其第十中明性惡法門義甚精審。

乙，賢首宗

梵網經菩薩戒本疏六卷　唐法藏述，賢首嘗集諸經論，述菩薩戒藏二十卷，今不傳，故此疏於諸疏中最爲詳盡，先以十門註釋，重戒中先以十門料簡，一一戒相後以十門明之，輕戒中先以八門料簡，一一戒相後以八門明之。

梵網經菩薩戒本疏三卷　唐新羅義寂撰，寂爲新羅義湘弟子，湘與賢首同受業於至相之門，此疏先料簡，次釋題，後解文，於重戒中一一戒以五句辨釋，輕戒但於初戒五門明之而已。

梵網經菩薩戒疏一卷　唐法銑述，銑受業於賢首弟子慧苑，而清涼嘗問道於銑，此疏原四卷，今但存上卷，復殘闕，釋重戒中先以十門解義，然後釋文，一一戒下復先作六門，後以四段科釋，至第四妄語戒止，以下佚失。

梵網經記二卷　唐傳奧述，奧爲圭峯再傳弟子，世稱石壁傳奧者，其自序云，於廣疏略此別行，有不同者頗爲改易，蓋就賢首疏改作者也。

丙　慈恩宗

梵網經菩薩戒本述記四卷　唐勝莊述，莊新羅人，爲西明寺新羅圓測弟子，於玄奘爲再傳，疏中先以五門分別，於但解法師語得受戒句下，以四門分別，一受戒法，二捨戒法，三持犯差別，四懺悔法，頗切用也。

梵網經菩薩戒本疏二卷　唐智周述，原本五卷，今但存卷二卷四：釋重戒中一一戒先以五門分別，輕戒中一一戒先以七門分別，然後解釋，輕戒初又統以八門明其宗要，兼用天台六即義。

梵網經菩薩戒本持犯要記一卷　唐新羅元曉撰。

菩薩戒本宗要一卷梵網經古迹記四卷，唐新羅太賢述，賢爲海東瑜伽初祖。日本古德研習梵網，多宗此書，爲之鈔解者數十家，宗要中明持犯要略開爲三門，記釋全經，先以七門分別，釋上卷科判甚細，下卷先以受得護持犯失三門總辨，然後釋文，先明制意，後解犯相，多引舊疏也。

丁　律宗

梵網經菩薩戒注三卷　宋慧因述，因爲洛苑寶應寺沙門，注文甚簡略，自序云，此經文科釋具疏，慮人厭其繁廣，於是東集衆義，具注本文，俾其覽者易爲曉悟，促兼注菩薩戒序及半月說戒序，可知當知梵網傳播之狀況。

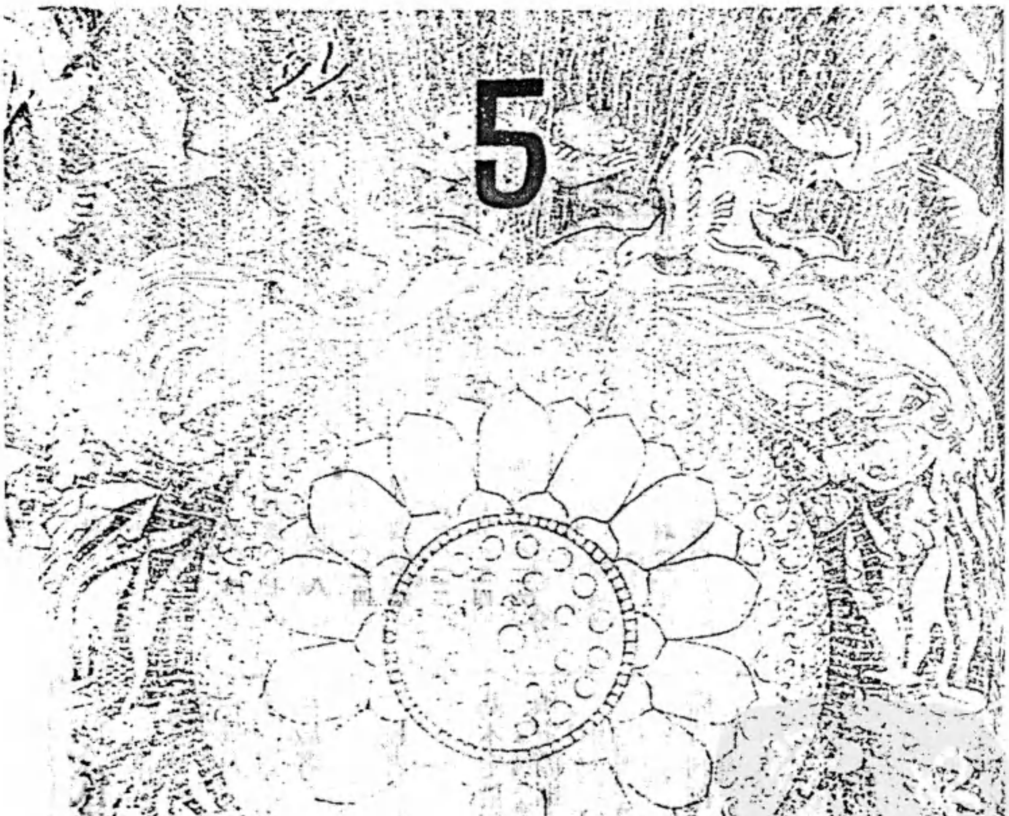
梵網經菩薩戒略疏八卷　明弘贊述，贊爲廣州寶象林沙門，大旨皆依天台，並引雲棲發隱之說。

梵網經直解四卷非義一卷　明寂光述，光爲南京寶華山慧居寺之初祖，於崇禎十一年受道俗請，撰此解，先以五門分別，後解經文，多推重雲棲之戒疏發隱也。

梵網經順硃二卷　清德玉述，序云，依寂光梵網直解，又時出自意。

梵網經菩薩戒初津八卷　清書玉述，凡有十門玄談，依賢首宗法，且多取清涼華嚴大疏之文，而十重四十八輕戒之名稱，全用天台義疏，釋文亦雜取天台雲棲寂光智旭等解。

現代佛學



第一卷　第五期

公元一九五一年十月十五日出版

敦煌寫本菩薩律儀二十頌跋

周叔迦

菩薩律儀二十頌，乃贊多羅具名居士根據瑜伽師地論菩薩戒本而作。贊多羅此云月，具名此云官，爲安慧弟子，以造文法頌聞名。相傳嘗於那爛陀寺與中觀派月稱論師諍宗義。南海寄歸內法傳卷四西方學法中云，於東印度有一大士，名曰月官，是大才雄菩薩人也，淨到之日，其人尙存，或問之曰，毒境與毒藥，爲害爲謹爲重？應聲答曰，毒藥惠藏境，相去懸爲遙，毒藥殊方害，毒境念便燒。考安慧生於佛滅度後一千一百年頃，約當蕭梁之際，義淨以唐咸亨二年由海道西行，咸亨四年達東印度，其時月官尙存，想已年近百矣。現西藏文大藏經中譯有月官菩作四十六部，多屬聲明、因明，密咒之類，密咒中又多屬於多羅菩薩儀軌也。此頌在西藏甚爲宣觀，初學菩薩戒者無不誦之。譯者法成，事蹟不見於諸傳記，嘗於敦煌發現寫經卷中有其譯著，方始知名。所譯有諸星母陀羅尼經，般若心經，大乘四法經論，因緣心論釋。其所著作有大乘稻芊經隨聽疏，大乘四法經論廣釋開決記，因緣心論釋開決記，瑜伽師地論隨聽手記，瑜伽師地論分門記，其中分門記即隨聽手記之科判錄出別行者也。西藏文藏經中楞伽經，金光明最勝王經，大悲心陀羅尼經，亦爲法成由漢文中轉譯成藏者。其藏文名爲國卻朱，卻朱義云法成，國爲其姓。此唐時之習慣，僧人同名者多，每冠俗姓以示別，如賢首宗初祖稱杜法順之例、由此可知卷中所以題云國大德三藏法師者亦著其姓也。至於其年代，就各經卷題記考之，當是大中時人。如北京圖書館藏餘字十五號諸星母陀羅尼經題云，壬戌年四月十六日於甘州修多寺翻譯。巴黎圖書館所藏此經寫卷於譯人旁題云，大中十一年五月十六日等，其他有關瑜伽師地論諸卷亦多題大中年月，可證也。今此卷藏於巴黎圖書館，亦敦煌寫經之一，字跡甚秀麗，惜卷中斷裂，共廿行。每行一頌，後附八囀聲頌。八囀聲者，梵文文法中名詞變化之格例也。末行頌第八字破損，疑是由字云。

佛學月刊

第二卷第八期

第二十號

內政部登記證警字第二十二號
中華郵政登記認為第一類新聞紙類



中國佛教學院佛學月刊社編行

戒瞋

周叔迦講
傍峯記錄

（一）戒瞋的必要：大家都曉得佛教的初步修行講究斷貪瞋痴三毒，可是這三毒中的瞋心頗不易斷。並且它的害處很影響於我們的修行事業。

在三毒中固然貪心是流轉生死的根本，但是單獨貪心中未必牽攝墮落到地獄餓鬼畜生中去。所以墮落三途的原因，都是由於瞋心。所以三毒中的貪為害較小。這瞋心是三毒中獨特的要點，為害較大。同時它也是修行者所最難斷的東西。可是諸位是維持正法的主持者，抱著忍辱忍行難行的宗旨。又怎肯放鬆通過瞋心關卡，而使它潛埋在腦內呢？從此看來，我們也實在是有戒瞋的必要。

（二）瞋心的危險與其救治？瞋心關係我們道業上尤其有極大的障礙。所謂：「一念瞋心起，百萬障門開。」但是，我們若加以深刻的理想來審察瞋心的反面是甚麼，那就是儒教的至言所謂：「仁」和「恕」。所以儒教曾說：「仁，人心也。」又曰：「忠恕而已矣。」這不僅是在世間法上做一個好人的法則，假設我們戒去了瞋心，也照樣能踐踏儒教所謂仁的途徑，也定能做到恕的地步。

所以我們儘可以這樣說：戒瞋的工夫，不僅是各宗教修行者所擁有，而是一切每個人必修科所共有。甚而對於處家庭的父慈子孝兄友弟恭…………之間，也是需要戒瞋的。乃至一個人的斷除煩惱，也需要以戒瞋做基礎。

（三）瞋心的出發點何在？（一）瞋心的出發點雖是根據於煩惱的渦藪而生，然而最初的發現，就是所謂「不滿意」。豈不知這一個不滿意卻跟隨我們無數的瞋心。瞋心就是煩惱，有煩惱也逐漸生起了忿恨……等隨煩惱。可是，我們試想這生起瞋心的種種動機，究竟是從何而起？無疑的，都是由自己看著自己是對的，同時就看著對象是錯誤不對的。這樣行下去，無形中就胚胎成我們煩惱的煩惱了。（二）瞋心之所由生，也還可以說是受環境的刺激和壓迫而生。假如諸位在日常來往周旋舉止動靜之間，忽而放逸有了錯誤，再受一種訶責，這時就要放不下，便起了「忿」心。繼續的放不下「忿」心相續便成「恨」。放不下就要存一報復的瞋心便是「惱」。這種心就是小隨煩惱中所謂：「忿，恨，惱，覆，嫉，」可是；因為內心有了纏繞人的隨煩惱；那忿目切齒的事實也就同時產生了。

（四）需要怎樣戒瞋？大家知道瞋心影響於道業，為何修行者最難斷，那麼大家同學都是發大心發大願的宏法者，絕不能信為它是難斷的東西。同時也決定要想個美滿的法子來戒除牠。我想關於怎樣戒瞋？當不外下邊所說的三點：

甲、要在環境中放的下——社會一般的人們，大多數是主觀成分充足，不能容納環境的支配；因之就放不下，假如我們的學院，為什麼要辦學院？那是為諸位修道辦的道場。並不是在形式上辦學院立規矩來拘束諸位的身心自由，表面上只談玄說妙講點空理。須知我們辦學院的旨趣；是按佛制來教諸位如法次第的修行。所以每日要上殿過堂，又請各職事來檢點約束諸位的放逸性。假設諸位能担當的放下隨順這種環境，就是有了戒瞋的成效。

乙、要委宛接受他人的諫說與糾正——關於這一點，我要引用本院的職事來作例子，譬如諸同學在上殿過堂的當兒，一時鹵莽疏佚有了什麼參差錯乖，那麼糾察師就要予以警策和諫說。乃至在教室以及出入往還時有越乎規矩範圍的地方，那麼訓育及知客師就會加以糾正及指示。假設諸位能委曲宛轉願歡喜的接受這種規勸，再回想「聞過則喜」：「聞善言則拜」的箴言來降伏其心。這樣才能做到戒瞋的地步。不然的話；這瞋心猶在八識裏，是永遠無解放時期的。

丙、平素要存滿足心——瞋心之萌生，先是因自己之不滿足不樂意，不樂意就存種種是非心。一經挑撥是非，就要擺出主義。以爲某處當如此，某事當如彼。學院的規矩當如何如何設施。這種原因，第一是由於不稱自己的意，第二是爲了自己日常不得自由舒服，爲了個人目前的拘束環境。一旦發洩放縱的內心，不會在其中求安樂，求滿足，擺脫一切。所以那潛伏的瞋心就憤激而起。可是，諸位在這拂逆境地中，若能很灑脫優游涵泳的去找滿足，求樂意，這就能踏上戒瞋的唯一的步驟了。這是關於怎樣戒瞋的幾個基本條件。但是諸位還得要瞭解方便戒瞋的法子。

（五）戒瞋前方便的法子；以上所講的是幾個戒瞋的時期條目，這戒瞋前方便的法子是希望同學們平常的時候，常在舉止動靜應入接物上去着想。常常思惟自己應當如何的待人接物，纔能合於道理。因爲佛法的妙義，並不在累字白紙的書本上，也不是在能言說的嘴皮子上。是整個在諸位的修持和講習的行爲見出來。所以諸位也不要輕忽了這戒瞋的前方便。關於這戒瞋的前方便，就是能有隨順性。無論如流水之隨諸器，方則就方，圓則就圓，矮則就矮。無處不是安樂自在。並且要時常存了「無諍」，和「舍己」的兩件事來作自己的座右銘。省察個人有沒有分別彼此的瞋心。常在這逆境中磨鍊自己的心性。所以張公百忍，唾面自乾，完全是來涵養折服自己的瞋恨心。

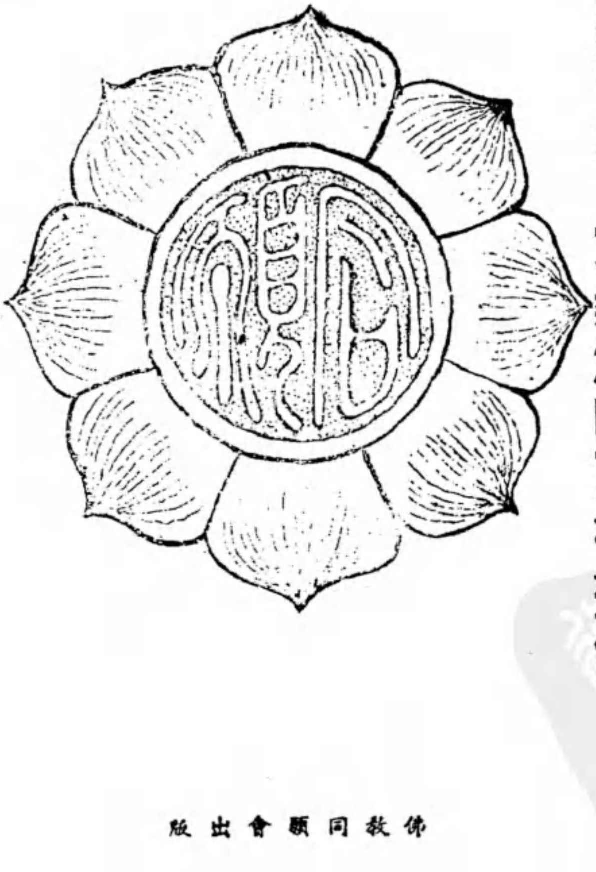
儒教曾說：「身有所忿懥，則不得其正」。又曰：「之其所賤惡而辟焉。」像這些關於戒瞋的開示如此，諸同學都是學大乘出世法的學者，更要勤練這戒瞋的工夫。總而言之，我們要時懷念人對而自己不對的思想，來斷拔本煩惱的瞋惱。這瞋心自然會漸漸的消除了。那麼諸位的道業方面也定有長足進步。但是還企望大家同學共相勉勵。

同願

王揖唐

月刊

第三卷第三四期合刊



讀者注意

本期：玄奘法師西行畫傳

佛教同願會出版



說戒

——國學書院第一院講——

周叔迦

三界的情形已經簡單說明了。這三界是果報，所以有這三界的原因是由於造業。那欲界三惡道的因當然是作惡。欲界三善趣的因當然是修善，色無色界的因是修定，超出三界的因是修慧。因為我們人是在欲界惡之上，善之初，所以修行必須先要止惡修善，這便是持戒，然後再習定、習慧，所以經中說：由戒生定，因定發慧。（三界文見本刊第二期）

儒教的宗旨：是叫人止惡行善，所以與佛教的戒學相同，而缺少定與慧。道教的宗旨是叫人抱一守神，所以與佛教的禪學相同，而缺少戒與慧。佛教是具足三學的。

戒有兩種：一種是「性戒」，一種是「制戒」。性戒所禁止是本性的過惡。凡是這一類的事實，不論是佛教徒，或是非佛教徒，作了便是罪過。一切世間政治、法律、社會，都是建立在性戒上的。假使人類不知性戒，人類便不能有一日的安寧。違犯性戒的人，不論是不是佛教徒，都是要墮落在地獄餓鬼畜生中的。儒教既是以戒為基礎，即是禮樂問題，雖然與佛教所用的名詞不同，性戒的義意卻無差別。儒教的五倫八德便是性戒，便是佛教所說十善十惡。儒教是從善的一方面說，勸人應當行。佛教是從惡的一方面說，誡人應當戒。十惡是殺，盜，邪淫，兩舌，惡口，妄言，綺語，貪，瞋，癡。殺盜邪淫三種是身所作的壞事。兩舌惡口妄言綺語四種是口所說的壞事。貪瞋癡三種是意所想的壞事。不做這十件惡事便是十善。即是不殺，不盜，不邪淫，不兩舌，不惡口，不妄言，不綺語，不貪，不瞋，不癡。這十善是佛教的性戒，也是一切人類共居的原則，社會安寧的基礎。世間一切禍事都是由於不守十善，造作十惡纔發生的。

制戒是佛教制定的戒律，乃佛教徒所應當遵守的。這制戒依修行之方式及淺深有七種不同，即是：三歸，八戒，五戒，十戒，六戒，具足戒，菩薩戒。這三歸是戒體，即是一切戒的基本。以下六種都離不了三歸。這八戒五戒二種是在家佛教徒所應當遵守的。這十戒六戒具足戒三種是出家佛教徒所應當遵守的。菩薩戒是出家在家二眾共同遵守的。

三歸即是歸依佛，歸依法，歸依僧。歸是歸回，依是依靠。譬如幼兒流落街頭，無人撫養。一旦得遇親生父母。這幼兒一心歸回自己家依靠父母。凡為佛教徒亦應如此。久遠以來生生死死，在六道中輪迴，如同幼兒流浪街頭，如今得聞佛法，知所應修行，如同遇見親生父母。所以對於佛，對於佛所說的法，對於遵守佛法而修行的先進：應當如同幼兒回家依靠於父母，依靠於父母的教訓，依靠於兄長，一樣的至誠。受三歸的儀式是要請一位法師按照儀軌來開導證明的。佛教徒既受三歸之後。這歸依的心念是不可一時一刻忘的。忘了便非真實的佛教徒了。但是現在信教者認為受三歸僅是一種拜師父的典儀。彼此問答也是說你皈依某法師，我皈依某法師。這句話是最不通的。因為歸依是歸依三寶，而三寶

之中的僧寶是一切僧衆，並不是單指某一法師。受三歸時的法師不過是一位見證者而已。受三歸的佛教徒應當說：「我是從某一位法師受的三歸」便對了。這種言語的錯誤可以證明對於三歸的義意不明了，也就是對於制戒的戒體無從得到，那還說什麼持戒呢？

在家佛教徒既受三歸之後便應受八戒。這八戒是在每月上紘下紘望晦的日子受的。上紘一日是初八，望有兩日是十四十五，下紘一日是二十三，晦有二日是二十九三十。在這六日之中應當擺脫一切俗務，到廟中受持八戒：一不殺，二不盜，三不淫，四不妄語，五不飲酒，六不香華着身，七不歌舞伎樂故往觀聽，八不高廣大牀。此外還有一件事，便是過午不食，由正午十二時起直到明晨天明中間不准食任何物品，只可飲水。在這一日一夜之中應當以佛爲標準，極力學佛的生活，讀經修道。所以戒文中說：如佛不殺生，我某甲一日一夜不殺生等。在古時印度在家佛教徒都如此。中國漢晉時候也如此。不持八戒便不能算正式的在家佛教徒。但是現在因爲星期休假的關係，平時有公務在身，是不能行的。然而不能每月六日，仍當一月一日乃至一年之間有一日受八戒也是好的。

在家佛教徒既受三歸之後，經過相當的修養，便應受五戒。五戒是不殺，不盜，不淫邪，不妄語，不飲酒。這是與八戒的前五項一樣。但是八戒是要學佛的清淨，五戒是盡凡夫的心力而已。即如淫戒；在八戒之中制一切淫，在五戒之中只禁夫妻以外的邪淫。所以八戒只一日一夜，五戒是盡一生的。

出家的十戒，六戒，具足戒，既非我等在家佛教徒所需要，現在不談了。

其次即是菩薩戒。菩薩戒依據有兩種；一種依據姚秦鳩摩羅什譯的梵網經。一種是依據唐玄奘譯的瑜伽師地論，梵網經有十重四十八輕戒。瑜伽師地論有四重二十四輕戒。瑜伽戒有完整的組織，有開遮的條文。梵網戒有遮無開，條文雖比瑜伽戒而義意不備。在瑜伽論中說：佛對於菩薩戒是在各經上隨機散說的。彌勒菩薩將各經所說的菩薩戒綜集成一品。這梵網經即是隨機散說之一品，就完備說：梵網戒不如瑜伽戒，但是就精要說，瑜伽文不如梵網。所以受菩薩戒的佛教徒對於這一經一論是不可偏廢的。在中國千餘年來都是依梵網。現在學法相的人以及學西藏密教的人，因爲西藏的菩薩戒宗瑜伽的緣故，多半皆主張瑜伽而廢梵網，似乎矯枉過正了。

七種別解之中，前六戒是先受後學，不受之前絕對不准學。唯有菩薩戒先學後受，大概是因爲維持的原因罷。菩薩戒的條文繁多，恐不詳敘了。

海潮音

第十五卷　第三號

（第一百七十一號）

武昌海潮音社發行

二十三年三月出版



從顯密問題上說到王弘願之犯戒

澹雲

一、引言

讀海潮音月刊第十四卷第七號內載行解特刊序一文，這篇的作者是王弘願居士，這王氏是以白衣的資格，拿着密宗的法寶，而向全世界的佛教徒宣戰的。同時有姚陶馥居士的護法痛言和周圓性居士的中國佛教密乘危矣的發表，這兩篇的作者，是爲護法起見，出而與王氏抵抗。此外還有法舫法師的全系佛法上之密宗觀，這篇佳作，是爲代表全系佛法前途，征伐邪魔妖道的宣言。我讀完這篇大作之後，心裏却有無限的興味，因有這無限的興味的觀念，所以要把我自己的意思，寫點出來。但未與諸公見面以前，先要申明幾句話：

第一、我不是加在那一方去參戰，也不是想做兩方的調人，我不過是一個傍觀的讀者，把我所觀察得來的戰況，隨手批評一下便了。讀者諸君還要原諒我一件事：我對於全系佛法的異義不論那一宗，都沒有把握的研究，現在我所批評的各項，也不敢自己以爲是。我很希望海內大德法師，把我的批評，給我一個忠直而且圓滿的反駁，還是我最所歡迎的。

第二、這次的討論，現在雖是開始，恐怕要延長下去，亦未可知。我爲便利起見，打算要想代表整個的佛教分項來批評，做完這篇之後，打算要想還要跟着陸續再做幾篇：（一）唯識宗與密宗，（二）禪宗與密宗，（三）淨土宗與密宗，（四）律學與眞言……等，但到底做幾篇，要看我的興味如何，萬一興盡，也許不作了。

第三、我知道這次討論，當然還有許多人要來參加的，本來想要等讀完各人的大文之後，再來批評，但是第一件，因我的性急等不住了，第二再多看幾篇，也如「崔灝題詩」，叫我擱筆，不如隨意看到那里，說到那里。所以我這一篇，純是對於是與非的批評，對於他們這次討論，恐怕好多讀者是非幾列邪正未判，

我今天要來把他們討論定其是非，分其邪正，使得人家一望，便知其究竟了。或者，各方還有未曾參加討論的人，我甚希望早些參加。

上面已經申明過了，下面就是我的意見。

二　整個的佛教觀

凡是研究佛法的人，或是信仰佛法的人，對於佛陀的施化與教理，須要有徹底的認識，然後再來看他的門徑和方向；無論我的性質，近於何宗何教的經意宗義，亦須要依法修學，不應徒恃言說，更不得超越佛制原有的教規，而自立其謬說。在這里，首先須要知道釋迦佛陀本在久遠劫前已成無上佛道的聖者，只爲度生計，非生現生。而數數示生這個世界。這一次他在常寂光中，觀察我們這苦惱的地球內，有一類衆生可度，所以到知足內院住止，敎化天人。待至機熟的時候，就仿同先佛降生的教規，而示現於人間八相成道，（在印度）自此以往，爲應一類大小乘機感，故於上天下地，在在處處，大轉其法輪。既而化事已周，應緣完畢，不滅示滅，而在雙林大唱其寂滅。後來他的弟子將他說過的開示語，依次記錄起來，總括其大綱，叫做經律論三藏。這三藏學的內容，一方面，是說他自己所証宇宙萬有異相的全體，第二方面，亦說一切人民本具此宇宙萬有異相的全體，所謂「奇哉奇哉，大地衆生，皆有如來智慧德相」者是。第三方面，又說其他之一切動物，也完具此宇宙萬有異相的全體，所謂「狗子也有佛性」者是。第四方面，更說其他之一切植物，也是同樣的完具，所謂「一色一香，無非中道，情與無情，同圓種智」者是。如此之有情無情，悉皆圓滿具足平等本有的佛性，並非是說之使然，而的確是法爾如是。

既已知道佛陀的應化和其整個的教理，又須明了其法資流行與其時間。根據歷史可靠方面說，在佛滅後的六百年中，而所流行的佛法，可說完全是小乘時期，上座部、大衆部的兩系爲其代表。至第六百年起，到一千一百年止，這中間所行化的佛法，可說完全是大乘時期，馬鳴、龍樹、無着、天親等爲其代表。到一千一百年後，至一千六百年止，這中間所流傳的佛法，可說完全是抵制外道的密乘時期，（也可以說是正法衰敗時期，佛教同化於外道之所謂密教一類，佛教正法即滅。）龍猛、龍智等爲其代表。這是印度在佛滅後三時期的佛法，稍治佛學的人，大家都知道的。

現在再說從印度流行於全世界的佛法和其區域，則先由印度而輸入錫蘭，次由錫蘭而英國、而全歐洲、而美國，這是印度初期的小乘佛法。次由印度而傳至中土，再由中土而朝鮮、而日本、而美國、而歐洲，這是印度二期的大乘佛法。後由印度而入西藏，由西藏而英、而歐、而美，這是印度三期的佛法。如是一

觀，那印度的佛法，可謂普遍於全世界了。然以我個人淺見的眼光來觀察，對於各國所流行的佛法的內容，不過是一種哲學文化式的佛學而已。所謂印度佛法者，實在沒有如何特別的發明，唯我們中國隋唐間的天台賢首諸大師，可爲全世界佛敎徒發明家的領袖，而的確別有其見地，很佔中國民族的面子，也曾替中國放了不少的異光；而其在東方文化史中的地位和思想，實高出一切。胡適之先生曾在中國哲學史大綱上，稱爲「第一流人物，」可是到了現在，不但沒有人把他繼續發明，而反爲一類普通學者的心理不滿，這實是一大怪事。此後我很希望各佛學大家，對於台賢的敎義，也須要盡力把他鼓吹提倡起來，使其敎義，同時普遍於寰球，而灌入於各民族的腦中，庶幾不致金玉長埋於黃土堆裡。這不是門戶上的主觀，而是精神上的請願。因爲現代的學者，大多數都醉心於唯識學，對於台賢的敎義，頗不願意研究。細測其故，却有兩種原因：一則以其門徑太高，學者登堂不易。二則以其內容之秩序，不合新時代學者心理，於是漸漸絕交，置之腦後。但我以爲同在佛法立塲上的各宗，處於現在時代，都要把他的眞義宣傳出來，不能使其落後，不應偏重那一宗，均要一體同觀，平等普遍。

以上畧述佛法的緣起和施化及其整個的敎理與其流行的時地已竟。

三　天台敎義上之佛敎觀

佛敎的敎義，是要人們了解明白，其所以爲初步，這種無上敎法，是說明我們一切有情，的確有成佛的資格，我們以之而學而修，將來定有得到光明燦爛的一天。也因我們自己本有具足成佛的相，成佛的性，成佛的體，成佛的力，成佛的作用，成佛的因，成佛的緣，成佛的果，成佛的報，成佛的本末究竟等。不僅個人如是完具，即其他一切各性種類衆生，也如是完具。這是法華經方便品中的文意。天台大師在法華文句中，更說明每界各具十法界，十界各具十如是，就成爲百界千如了。再歷五陰一千，國土一千，果報一千，復成三千性相，百界千如了。這千如性相，不在天涯地角，而在吾人現在，最簡單的剎那一念心中，完全具足；無遺無餘。然這一念具此三千，而一念不見其多，這三千全在一念，而三千也不見少。如是大小相融，一多無碍，故這一念叫做不可思議的妙境。如以止觀的方法照住這一念，當下即空、即假、即中，而圓具三諦理。

釋迦佛陀自從無量刧前，究竟證此一念，故能隨機示現，顯身如雲，說法如雨。圓頓大士，分證此一念，也能普度有情，倒駕慈航。聲聞緣覺，相似證此一念，也可解決他的分段環境，得到偏空寂靜的樂地。四依大士，觀照此一念，或是聞名直悟此一

念，也可隨時密宗演數，大唱其佛祖異風。我們這苦惱的衆生，終日在此一念中，走啊，跑啊，哭啊，笑啊，而不知此一念的妙處，都隨着環境所轉，顚倒行事。

大悲的釋迦佛陀，爲着我們這樣愚痴苦惱可憐的衆生，而以無量無數的方法，說明其理，要我們在他的說處，直下承當，明了這一念的眞相。更要我們在這明處，而起止觀眞修 ，觀這一念，明明了了，親親切切，不間晝夜，無分歲月，寂而常照，即止而觀，照而常寂，卽觀而止。如是念茲在茲，在這一念上，一直做下去，到了觀智發明的時候，那見思二惑的環境，不期然而然的運任解決，彷彿如麟數，百里倒流，露出溪光山色。至此可謂眞諦理顯，位與二乘聖人齊。再進而用以止觀的方法，依舊照住這一念，而愈止愈寂，愈觀愈明，那塵沙的環境，也任運解決，好比清風拂盡數萬里的雲霧，顯現山河大地，明了森羅萬象。而無量無邊的佛法，也同時明了。至此可謂俗諦理顯，位與大道心齊。更進而修之以止觀，依舊照住這一念，而念念流入薩婆若海，一到止觀雙亡，性修不二，那無明的環境，也任運解決，比如登高山頂上，窮源徹底，撒手懸崖，優遊自在。至此可謂中諦理顯，位與無上佛果齊。

如是知道這三觀全在一念中修，那三惑也在這一念中破，而法爾的三諦，也在這一念中顯，這叫做修乎三觀，破乎三惑，顯乎三諦，成乎三身，還歸於三德。卽一卽三，並無漸次；言三卽一，也無前後。說有次第，行在一心。而這一心豎窮三際，那三際坐斷；橫遍十方，而十方消鎔。所有佛法，心法，衆生法，事造三千，理具三千，時間性的，空間性的，主觀的精神，客觀的物質，一切的一切，我們這一念心中，任運完具。如能明白此一念的眞相，對於三藏的道理，也可一目了然了。這是我根據天台宗的教義代表佛法的畧義，大意如是。

四　密宗宗義略觀

密宗的立義，是依照各大乘經裏的不思議的神呪爲中心而建設的。因爲這種神呪的意旨，惟佛與佛方能知之，尙非十地大士所能了解，何況我們三惑完具的凡夫呢？故此呪，名爲如來藏三德秘藏的秘密神呪，後人以此呪，而立其宗，故名叫做密宗。

凡學密宗的人，也要預先精通大小乘的三藏教義，然後方可依教修持；否則本宗的阿闍黎有所不許的。例如西藏地區向來皆稱佛教之地，其修學的秩序，由初出家，先後戒學律，次習各大小乘法，把佛教中所有的教義，咸皆領會過來，然後方可允許轉入密宗，重學密乘教法（手印，位保，及其表法，詳如大日經。）再由阿闍黎，傳授灌頂法。且復依其明訓，得以入壇行道。這是西藏地區有史以來的佛教，無不如是。

我們中國內地素以大乘佛法聞於天下，對於那密宗的灌頂法，不甚注意。雖在唐朝善無畏三藏與一行禪師，盛行當世，然僅曇花一現，不久又復失傳。到了現在，而密宗的教法，漸漸有人留心研究，似乎有冷灰復熱的現象；可惜上根利智者少，而下劣邪見者多，都是未入其門，已墮魔窟，主動者尚且如此，被動者安得不然，因此這密宗的教法，依舊不能實現於社會，普被於人間。我們果欲有心，習學密宗的教義和行持，想要達到「即身成佛」的目的，而不得不墓倣西藏地區的依次修學法先習顯教，次入密宗；還要嚴肅自己的戒律，保持一戒不犯，然後再向大德僧伽的阿闍黎求傳灌頂法味，方可入壇行道。專持秘密神呪，務須三業，完全一致，更要注重觀想，觀此父母所生的肉身，全同大日如來一樣。更觀此道場內外，全同常寂光土無異。眼所見者，皆作諸佛境界觀，耳所聞者，也作諸佛法音觀，凡與我同行者，作諸佛同伴觀；如是重重無盡，主伴圓融，非土非身，即土即身，仗三密加持力，與觀智內照力，以及諸佛慈光加被力，即此三力功能，莊嚴其身，莊嚴其土。密宗的「即身成佛」，全在於此。如不解此義，而妄行結壇，與人灌頂者，是為門外漢的外道行事。這是我的密宗畧義的微意：

五　諸宗與密宗的即身成佛

以上兩節所述台密兩宗的畧義，各有其是，不能偏執這一宗完全是勝，（王氏特刊序內有十勝義）那一宗的確是劣。要知兩宗的立脚點，還在於戒律；戒律精明，無論學何宗，習何教，自有其相當的成就，假使戒律不精，任憑你學什麼教義，傳什麼密宗，現什麼居士身，作什麼灌頂師，受人禮拜啊，供養啊，我終不承認你是佛法中人，只可認為「魔王」，或是佛法中「賊」！這不是我個人的意見，實在是我佛法的眞義；大衆的慧命，凡是學佛的人，都要依照這種根本律儀作為基礎。故此戒律；叫做成佛道的本源，三賢十聖的父母，如不依此而修，則無佛法可論。

至於密宗所謂「即身成佛」一語，這不是全指此人間世壽而言的，不過修持眞言的人，以其三密內熏，而現證悉地（譯為成就），得入上中下三種悉地宮（密宗之初位），那壽命就綿長，上進也無已，取證亦不難。凡屬位證此悉地的人，都有成佛的希望，好比前清科舉時代，是在朝試而中式者，大家都有奪取狀元的資格。現在我們初入密宗的學者，只要求其三業相應，就有効力，不必高談「即身成佛」，且待得證這悉地之後，方許有上進的機會，不然依舊是門外漢。若在這門外漢地位，而執此「即身成佛」的高調，打倒其他一切宗義的無上妙法，這還算是佛法中的人嗎？況且這「即身成佛」義，在各大乘經中也有同樣的說明。最明顯的，就是法華經裏提婆達多品中的沙竭羅龍女，他在一剎

那顗，卽成南方無垢世界的佛。此外更有華嚴經裏十法界品內的善財童子，他能一生親證五十三位的菩薩妙果。這兩種的事實，任憑誰也不能否認他不是「卽身成佛」的公案。義如與此，不盡其舉。誰說除所謂密宗外，沒有「卽身成佛」義呢？總之，成佛的期間，卽身不卽身，實不在於敎，而確在乎機。如有「卽身成佛的根性，無論他修顯修密，都可以的。並不是密宗的確是「卽身成佛」敎，而顯敎絕對不是「卽身成佛」義。關於這中間的理由，想必大家都知道的，也毋須我來再多饒舌。

前來至此，對於台密兩宗的畧義大意說過；現在我且要說王弘願君的犯戒觀了！

六　王弘願的犯戒觀

王君在白衣地位，而作人天師範，日則高登秘密呪壇，爲人灌頂；夜則深入不二法門，常感天女散花，而香風飄滿其身，斯時斯景，不亦樂乎？此中眞相，已由姚周兩居士爲我們介紹在前，(見本刊十四卷七號)用不着我再來多事。至於他的特刊序裡的「十勝義」，也由法舫法師代表答覆在前，(見七號)也不要我來贅言。現在我不過隨着諸公之後，大略說明王君違犯大日如來的聖訓；而其違犯的事實，我從他的作品裏頭得來的，並且知道他生平所佩服的就是大日如來一人而已。因爲這如來是密宗的敎主，尤其是王氏是他第幾代的子孫。據他自己說：大日如來是他的「太祖」，那末王氏應是他的「曾孫」了，既是爲他的曾孫，對於太祖的聖訓，是要服從，而不可違犯的。現在的王君，却大大不然，他一方面說，服從他的遺訓，裝出必恭必敬的樣子，再另一方面，他就不客氣老實直接反對他的聖訓。這樣一來，這個兒孫，完全是個大逆不道的騙子，出乎爾反乎爾的人了，他既用了這種外交手段來欺騙他的太祖，而在法律上就不允許他了。現在我却要來提出他的太祖所說的法律來做個實據，證明王君確是一個犯戒的罪人！

但我所謂法律，不是現代社會上的法律，而是過去大日如來所說的法律。這大日如來，又名盧舍那佛，這盧舍那三字，我們中國人把他譯作「光明遍照」，以譬喻來形容，故名叫做大日——！（就是釋迦世尊）。因爲這盧舍那佛——（就是釋迦牟尼佛）的光明普照於十方，有無量無邊不可思議的作用，無可喻而喻之，彷佛如那天上的赤日，其實那個日輪的光明，也不足以比喻，此亦不過以小喻大而已。我曾讀過他在摩醯首羅天王宮中所說的梵網經，知道這梵網經純是一部法律，這法律的條例，是爲學佛者而立的。王君學佛有年，對於這法律裏所犯的條件，實在不少，他既已是犯了這種法律的罪人，現在我只好依法不依人，老老實實來畧舉幾條法律，指明於下：

梵網經十重戒內第三淫戒：

若佛子自淫，敎人淫，乃至一切女人，不得故淫，淫因，淫緣，淫法，淫業，乃至畜生女，諸天鬼神女，及非道行淫；而菩薩應生孝順心，救度一切衆生，淨法與人！而反更起一切人淫，………無慈悲心者，是菩薩波羅夷罪！（波羅夷，此云棄，犯此根本大戒，棄之佛法之外，下例此。）

王君他自命爲佛子，不離家庭，不受佛戒，養妻子難捨其愛，舉目觀之，爲何如人？自可知之。我很可惜聰明的王君，以白衣穢汚之身而傳授修持淨法，不畏地獄苦，唉！悲夫王君！

第七自讚毁他戒：

若佛子自讚毁他，亦敎人自讚毁他，毁他因，毁他緣，毁他法，毁他業，而菩薩應代一切衆生受加毁辱，惡事向自己，好事與他人，如自揚己德，隱他人好事，令他人受毁者，是菩薩波羅夷罪！

宏揚佛法，若就其勝義而顯揚各宗，自屬正理，我也不敢反對。可是王君特刊序裏的「十勝義」，却是『懷嫌恨，憍慢所制，自讚毁他，正犯着這一條！

第九瞋心不受悔戒：

若佛子自瞋，敎人瞋，瞋因，瞋緣，瞋法，瞋業，………猶瞋不解者，是菩薩波羅夷罪！

他的師兄曼殊揭諦是一個有慧眼的人，因見王君如是糊塗，故特以好言勸誡，（見本刊十四卷第二號，與王弘穎論密宗書。）不想他一味自大愚痴，不受其訓誨，還在那里大作其魔事——與人灌頂，傳戒………。

第十謗三寶戒：

若佛子自謗三寶，敎人謗三寶，謗因、謗緣、謗法、謗業、而菩薩見外道惡人，一言謗佛音聲，如三伯里矛刺心，況心自謗，不生信心………者，是菩薩波羅夷罪！

王君學密的手眼，果然是高明，竟把那有肉髻的盧舍那佛，目爲長頭髮的俗人了，這眞是一大笑話！又可說是唯心所現，因爲這王君本是一個俗人，所以他的眼珠，歷一切東西，無非俗矣。縱使那盧舍那佛有無量威德無量光明的尊特妙相，一到王君眼中，自然而然便會變爲土而不堪的俗人了。這就是他謗佛毁僧的根本觀念處！此外又要破滅一切大小乘的佛法，努力宣傳「顯敎滅密宗興」的謊語，這豈不是謗法嗎？又要將那已出家的僧伽，退爲在俗的學徒，這豈不是欺僧謗僧嗎？老實說：毁謗三寶的罪，是不可懺悔的，先受業報，果在地獄，無量數刧，永無出期！密宗所謂永不壞的金剛地獄，王君自然是有分咧！

四十八輕戒內第十八無解作師戒：

若佛子應學十二部經，誦戒者，日日六時，持菩薩戒，解

其義理，佛性之性，而菩薩不解一句一偈，及戒律因緣，詐言能解者，即爲自欺誑，亦欺誑他人，一一不解，一切法不知，而爲他人作師者，犯輕垢罪！

王君既欲破滅一切佛教爲能事，對於那大小乘的經典，他當然是不肯信心的。既不信其教，何能領解其義？教義尚且不知，那里配得上作人天師範的阿闍黎呢？既無這種資格，而又要在各處實行其爲人灌頂傳戒，這不過如那孫行者在花果山想做玉皇上帝，自命爲齊天大聖一般，胡行瞎鬧能了！縱使其能大顯神通，一直鬧到天宮裡頭，也不成問題的，結果還是一個野猴精，而要請如來佛祖來收服他，叫他在五行山裡，重修五百年，方許其有做徒弟的資格。我看現在的王君，還沒有如孫行者那樣的本領，不過他的胆子，比較孫行者大一些，居然在那特刊序裡大發其言論，說是「學盡諸宗教義」，既然如此，爲什麼要說顯教滅密教興呢？這我佛所謂『自欺欺人』，一點兒也不錯。

第三十八乖尊卑次第戒：

若佛子應如法次第坐，先受戒者，在前坐，後受戒者，在後坐，不問老小比丘比丘尼貴人國王王子及至黃門奴婢，皆應先受戒者在前坐，後受戒者次第而坐！莫如外道痴人，若老若小，無前無後，坐無次第，如兵奴之法。我佛法中，先者前坐，後者後坐。而菩薩一一不如法坐者，犯輕垢罪！

凡在佛法中行事，一舉一動，皆要有其儀式。即如集衆的坐位法，也要分其前後，定其次第，何況作人師範呢？所以這一條，是說明不許王君在俗家地位爲人作出世師的明證。現在各地犯了這條的人不知其數，不僅瞧不起一類普通的僧伽，甚且連過去的鳩摩羅什、慧能、智者、清凉、藕益等諸大法師，也不在他們的眼中。提倡什麼居士能作比丘師的謬見，因此就引起各方不通佛學的俗人，也在那裏肯從瞎和，招徒傳戒，爲人灌頂，比比皆然；於中最著名的，就是王君，他在潮州潮州兩方面，近年以來，不曉得作了多少魔事，欺騙了多少可愛的同胞，現在還在那里亂唱什麼『顯教滅密教興』的魔說，大演其層出不窮的魔術！

以上我已畧引梵網經，十重四十八輕戒的律儀來証明王君是一個犯戒者－是佛教中的罪人！他既犯了這種法律，當然是要負罪的，而不能輕易放過他的，但是他將來所負的罪況如何？現在我不妨先來提出佛說的一個負罪者來，作個比例，未曾有經下卷有云：

五扇提羅，昔日爲五仙人時，懶惰懈怠，不修經律，時世足貴，爲人所輕，不供養之，五人議曰：夫人生計，隨其形儀，人命至重，不可守死，各辦繩牀，坐曠野中，正身端嚴，依次而坐，外形似定，內思邪濁，見者謂聖，因此

招供，飽足有餘。時有一女士名曰提韋，聞之心善，莊嚴往詣，禮供請回。五人便許。女士家有十頃，園林、流泉、浴池、堂舍供養，令住終身。五人又念，夫人生計，種種方宜，求覓財物，雖受施主如是供給，月富歲貧，迭差一人，遊諸村落，宣告大衆，謂彼四人，已証四果，種種讚歎。諸人聞已，齊持供養。如是多年，女士直心供養故，經八千萬劫償其施主，雖復爲人，諸根暗鈍，無男女根，名爲石男石女，經爾所劫，償施主已。佛告波斯匿王，時提韋女士者，即今皇后是；五仙人者，即今隨從担爨五人是。王曰：何故祗四人耶！佛告王曰：其一人者，常在宮中，修治厠溷。夫人聞已，身毛爲之一豎。夫人師者，使令担，爨如牛馬耶？佛言：此是夫人福德所致，善者受報，惡者受殃。佛解喻已。夫人曰：何時罪盡？唯願說之！佛命喚宮中除糞者來，須臾即至佛前立已。佛言：安隱快樂否耶？五人怒目曰：佛豈不知是事，晝夜勤苦，鞭打不息，有何樂哉？佛言：今身之苦，爲比前世如何？罪尚未畢，應當懺悔，修善補過。五人聞已，怨怒背佛，不聽佛語；佛又化身，在其前立，如前安慰，如是四維上下，皆見有佛，終不受佛化。佛攝化已告諸大乘言：夫罪有二種：一者業障，二者報障，提羅具二，故不受化。

這佛說未曾有經裏的提羅所負二種罪，佛也不能度脫，而推究其因地，所作的業因，不過是平常的妄語；所謂「未得謂得，未証謂証」，假裝其謂得謂証，招人供養，尚且造如是罪，經八千萬刼，還償不淸，何況現在的王君，以俗身作人師範，受人禮拜，受人供養，更加謗佛謗法謗僧，戀色縱欲，破齋犯戒，大造業道的人呢？而其未來他世所感的依正二報，恐怕比較那提羅，還要超勝得幾千萬倍咧！對門有樣，何必多說，王君自己總有數吧?!

我剛寫到這里，忽有一法引上人接着問道：「梵網經是出家大乘菩薩僧所持的戒律，他僅是一個區區俗人，何以就以此而判其罪呢」？我停筆應之曰：王君既是自認大日如來爲他的太祖，他當然是佛子佛孫了，既是佛子佛孫，又犯佛的遺訓，我不過以其祖法，而判其孫罪，有何不可呢？法引又問道：「此經是屬於顯敎，王君所學的却是密宗，而與顯敎絕無關係，不得但以顯敎的律儀，而判學密者的罪狀」。我又應之曰：這話直是不通，須知學佛者的律儀，無所謂顯敎與密宗的區別，又此梵網經也是密宗之經。况且佛敎的基礎，完全建設在根本戒律上的，除此根本律儀之外，更無所謂有其別法爲其基礎。王君學佛不依佛法的敎規而修，專以一己偏見妄執，以爲能事，而推究其學問和見地，尚不及印度的外道，那里能够配得上談佛法中的眞義呢？如果以不

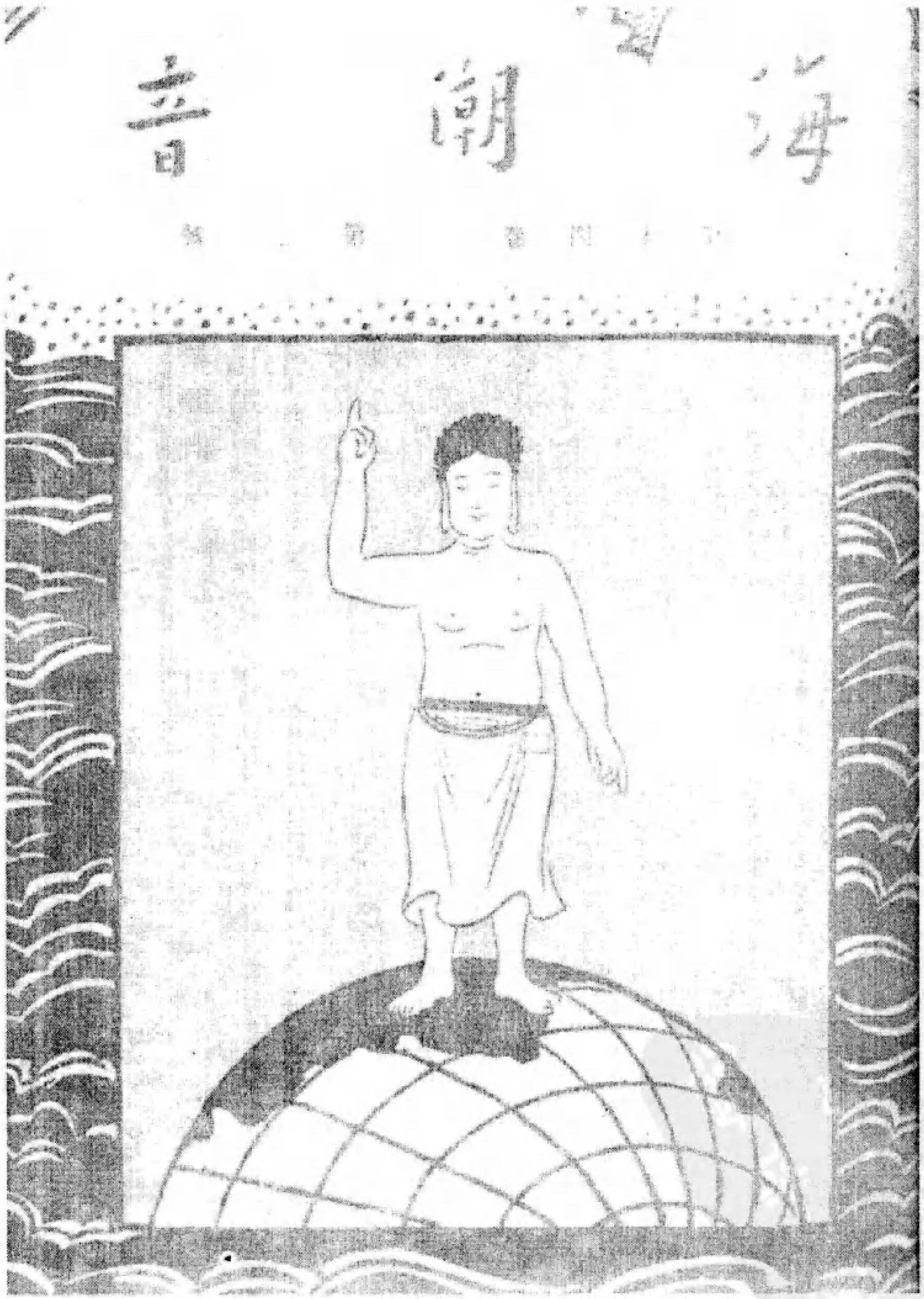
知而強言知，以魔見而求佛見，則愈求愈邪，愈增長其魔業，這是可以預料的事。

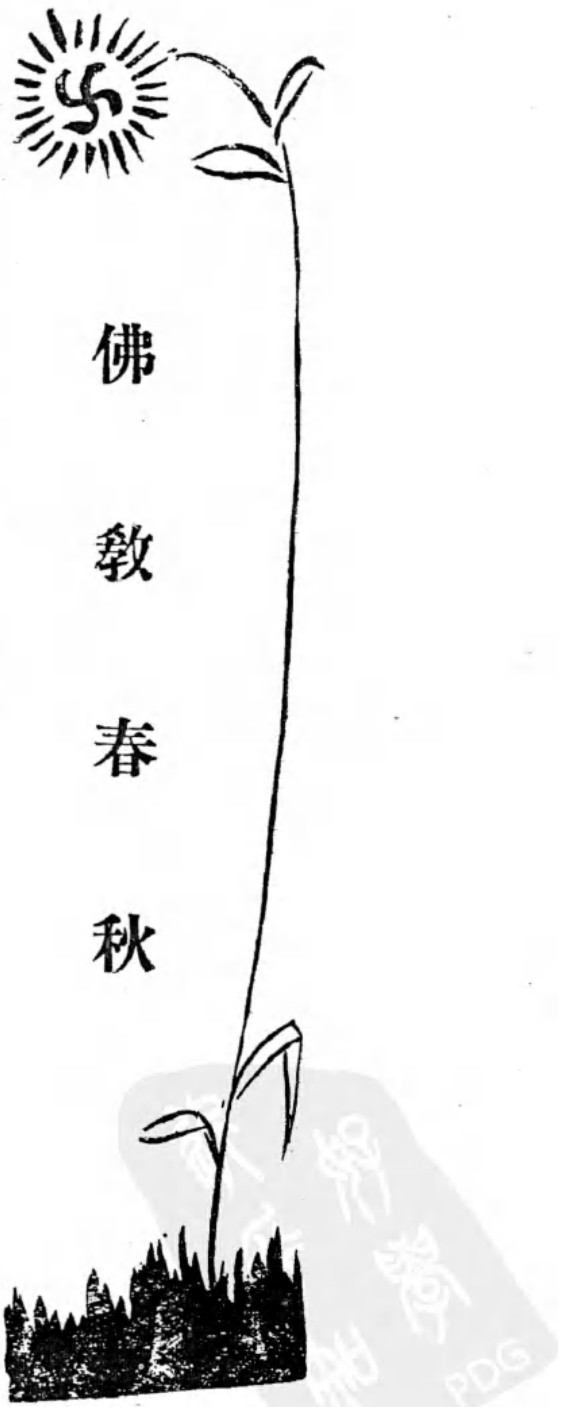
七　結論

綜上所說的天名密宗的畧義，完全是，依據敎理的。至於王弘願的犯法。也是依照盧舍那佛所說的聖訓而証明的，絕不是我個人的臆斷，或是偏見的瞎說。因爲王君的確犯有這種毛病，對症與藥，說出我佛原有的敎義，供養王君飽飮一下，從此以往，復本還元，捨邪歸正，苦海無邊，回頭是岸，這是我寫這篇文字的本意；並非是歡喜故意而爲，實在是不得已而作的。這一點，請讀者諸君，不要誤會我的本旨！

總之，佛法的意旨及其施化，根本是要人從迷返覺的，離苦得樂的，自利利他的，感化社會的，指導人心的，同成無上佛果的；雖有各宗派的學說不同，而其敎內所詮的眞義，却是一樣，不過方法不同罷了。如天台宗以「一心三觀」爲主腦，華嚴宗以「十法界觀」爲精要，法相宗以「唯識觀」爲入理，禪宗以「明心見性」爲契機，淨土宗以「唯心佛土」爲趣向，律宗以「金剛王寶戒」爲能事，密宗以「即身成佛」爲目的，這六宗的學說，敎人的方法各有其善巧；而其敎義和地位，亦各有其立場；而其感化人心，宣傳佛法，也各有其手眼。可是到了現在，有一類自命佛敎徒的人，昧於敎理，妄起門戶之見，自揚抑他，我見過於增上慢，這些人，我佛所謂「可憐憫者」！

民國二十二年九月三日・作於台南常樂寫之自修室・


海潮音



佛教春秋

包樂登在北平受菩薩戒

芝峯

佛教策源於印度，傳播徧東半球。但因傳播時代的先後和地域天然的分勢，因之有各國佛教不同的流演。如錫蘭緬甸等所傳播的，爲純粹的小乘系；中國內地日本等所傳播的，爲大小乘各系；西藏蒙古地區所傳播的，漸爲偏重於密宗一系。雖因地理和民族性的不同，先後時代的關係也爲綦重。故先傳播的錫蘭和後傳播的西藏蒙古地區，都不免有所偏展。唯中國內地日本系的佛教，乃得其均，是整個而非偏枯的。日本佛教從中國內地傳去而無殊別的發展，也祇能墨守中國已有的佛教罷了。故處今後趨向全世界學術宗教的東方佛教，捨中國的佛教，更沒有完整的佛教了。北平通訊，謂英國倫敦摩訶菩提會副會長包樂登碩士，在華北居士林受菩薩戒。包氏登壇致詞：

『佛教爲世界最古宗教，因流入西洋較晚，故明瞭者甚少，且有謂「印度國亡，中華國弱，皆係信佛教之故者」。實則印度亡時，該國佛教已趨沒落。』

『中國之佛教精神依然偉大，故本人願在此受戒。佛法能使世界人類大同，甚願共昌佛教，以度衆生，更盼中國能以佛教精神作人類的指導者！』

『中國之佛教精神依然偉大』的原因，是由二千年來的古德大師所奮鬥得來的碩果，教理的完整，化導的善巧，能融化異族，能推進中國民族思想文化的向上，這是過去歷史上告訴我們的事

實。但而到了現在，因我們佛教徒自身的墮落，偉大的精神，被汚濁的塵垢所蒙蔽，差不多見不出佛教的眞相，雖有偉大的精神，也無從顯露。故我們聽到包氏這番話，雖覺光榮，實深羞愧！「盼中國能以佛教精神作人類的指導者！」責任果然重大，但做佛教徒自不能不負這應有的使命，回顧觀察我們中國佛教徒的知識怎樣？能力怎樣？更不勝其愧！

胡子笏居士說：

「中國人事事學西洋，甚至失去自信力，遂失去自主力；茲有佛法，由西洋人學我，由此可證知中國尚有可自信者不少。」

這確是數十年來中國政治，教育，文化運動等等朝秦暮楚的現象。從鄙視到厭惡，從畏懼到屈伏，現在整個兒崇拜西洋文化。殊不知一個國家民族的中心，都有牠歷史的文化。這歷史文化中心失却，那個國家民族也近於滅亡。縱使遇到非常的時期，也祇可逐漸改進，存其精者，汰其雜者，以臻完善；必不可人云亦云，須有自主的能力。

中國民族的文化，表面雖是孔子的學說，氣質確已融化於佛教。佛教爲東方最高的文化，唯中國最爲完整，故我們中國的佛教，就足以代表東方的文化。

西洋科學發達，物質文明，人逐物轉，已失掉物質文明的原有的意義——物質文明，原是爲人類享用的幸福，現在全人類的幸福，將完全埋葬在這物質文明的墳墓裏頭，幸福的夢將被物質文明的魔王驚醒了。所以西洋文化沒有東方文化來調劑，將來人類的苦痛，更不忍言！

包氏爲西洋的佛教徒，祇研究過小乘沒有研究大乘，這次來華，「驚識大乘佛法，故竭誠在此請求受戒」，這是包氏感覺西洋文化，不足以解決人生；從錫蘭傳播去的小乘佛教，也未能解決圓滿的人生；唯大乘的佛教，庶幾乎其可！這大概是包氏屈膝受戒內心需要的要求，也許爲西洋先覺者繼包氏而起的需要的要求。仍然回轉頭來看看我們中國佛教徒的知識怎樣？能力怎樣？又更不勝其愧！

律學大綱導言

芝　峯

一、律學定義

律是中國一種之譯義，印度原具三名：一、毗尼或毗奈耶，通常譯為「律」或「滅」，亦南山律宗所常用。然在四分律開宗記中云：

> 律翻毗尼，本無曲據，傳者胸襟，未成相反；然正翻者，梵云優婆羅儀，此譯為律。（卷一）

據此，則通常所云「毗奈耶為律」者為非，唯其義，不無相通之點耳。二、尸羅，正譯為「戒」，亦明清涼、善夢……等。三、波羅提木叉，譯為「處處解脫」，亦名「別別解脫」。依次第說：律則據敎詮方面，戒則據行相方面，解脫則據目的方面，原始要終，即是依敎起行，因行證果是也。

然而現在獨以律命名者，因律之涵義最廣，如行事鈔資持記釋律義云：

今約戒疏，通括諸文，不出三義：

初言律者法也，從教爲名，斷割輕重，開遮持犯，非法不定，……故曰法也。

二云律者分也，謂須商度，揆其有在，若律呂之分。又云教相所詮，四字斯盡，謂「犯」、「不犯」、「輕」與「重」也。……然此四相，非律不分，持犯不濫，期同氣候。

三云律字安聿，聿者筆也。必審教驗情，在筆投斷。又云，處剙決正，非筆不定。

律有含此三義，故特以律名。然「戒」與「律」訓義之寬狹，究竟如何？行事鈔序中亦有相當之說明：

通衍無涯，是律儀也；對境約禁，是戒儀也。

如比丘具緣受已，見生不殺，望此一境，名持殺戒，望餘四生，名持律儀；若殺此生，名犯殺戒，餘生不殺，不犯律儀。

若惡律儀解：望殺一羊，名持惡戒，望餘類通，有生皆罪，是持律儀。

故律儀範圍之廣，與內容之充實，遠越過其他二種名義——戒、解脫——之上。

云何爲學？云何爲律學？

翻譯名義集云：

學，猶飾也，器不飾，無以爲美觀；人不學，無以有懿德。

此之學字，是動詞，是指個人努力積學之意；今所謂律學之學，是名詞，正指三藏中律藏全部學術而言。雖然，亦非離人言學，而人須依學而學也。何者？小乘唯一希望之無餘涅槃，非實踐律學莫得；大乘唯一希望之大菩提果，非實踐律學莫證。四分律云：

大德是法之主，說言學，云何爲學？

佛告諸比丘：學於戒，故言學。云何學戒？增戒學、增心學、增慧學，故言學；彼增戒學、增心學、增慧學時，得調伏貪欲瞋恚愚痴盡，……不造不善，是故言學。（卷五八）

梵網經云：

是諸佛之本源，行菩薩道之根本，是大衆諸佛子之根本。（卷上）

是知律學，是人生脩身修心實踐之學，非爭玄競妙之學也。

佛陀化世，二諦立教：一者眞諦，泯絕諸相，忘言忘筌，經學論學依之建立，是之謂理教。一者俗諦，萬境森然，應止應作，開制特犯，律學依之建立，是之謂行教。四分律疏曰：

將欲涅槃，以三藏法，付大迦葉，於佛滅後，任持理行二教，見足無缺。

示表於下：

佛陀一化之教
- 眞諦──理教
  - 經學
  - 論學
- 俗諦──行教──律學

由是以知律學者，乃行爲之學，亦即三藏中之一藏也。

二、律學與經學論學

距今二千四百餘年，佛陀於印度恒河流域，宣傳聖智所證之眞理及教誡弟子脩持實踐之道德學。其弟子互相傳誦，關於眞理之法言，是之謂契經；關於修身之教誡，是之謂戒律，在當時實未有記錄之創舉，雖佛陀涅槃後第一次畢鉢羅窟內外之結集，亦不過集衆誦出耳。佛藏之有記錄，始於何時，若無確鑿歷史之說明。要之，其離佛陀之年代，必頗遠無疑。出三藏記集引安公疑經錄云：

> 外國僧法，學皆跪而口受；若十、二十轉，以授後學；若有一字異者，共相推校，得便擯之，僧法無縱也。

可知印度對於佛陀學說之重視，尤足證離佛陀不遠時，徒憑口受，未有貝葉之記載；若今日之所謂三藏也。蓋當時學者，既皆口口相傳，自不免謬訛叢生；如阿難陀聞「水老鶴」一偈，歎息而

入滅，諸聖者恐傳久失眞，於是始從事記錄；此舉也，至早必在阿難陀入滅之後。然而三藏範圍之規定，則在於第一次之結集，道安法師長阿含序云：

如來出世，大教有三：約身口，則防之以禁律；明善惡，則導之以契經；演幽微，則導之以法相。

言雖簡約，而三藏表面上之區別，可概見於玆。但三藏究竟有無之差別？阿毗達磨大毗婆沙論亦討論及此：

如是三藏，有何差別？

或有說者：無有差別。所以者何？一切佛教，從一智海之所生故，隨一覺池之所出故，等力無畏所攝受故，同一大悲所等起故。

復有說者：亦有差別。且名卽差別：此名「素怛纜」；此名「毗奈耶」；此名「阿毗達磨」……謂種種雜說，是素怛纜；說諸學處，是毗奈耶；分別諸法自相共相，是阿毗達磨。（卷一）

在無差別方面觀：既同是佛陀智海中流出，自無歧異，故於佛教教典集成之總稱曰「大藏經」；然在其有差別方面觀之：各有所宗，各有所詮，界限歷然，不能混同；故有二藏、三藏、四藏、五藏，各種之不同。今不名律藏而名律學者，因藏與學義相通，如善見律毗婆沙論曰：

何謂爲藏？

以偈答曰：知藏藏義味，從義學器者；我今從一說，藏義汝自知，此是藏義也。（卷一）

偈中之「從義學器者」，明藏義即學義。故又釋曰：「何謂爲藏？藏者學。」今依此義，經律論三，皆名爲學。

今於差別中，說明律學與經學、論學不同之點。律學偏重於事；經學論學，偏重於理。理可精研覃思，屬於知識悟證之學；事唯躬身實踐，是道德行爲之學。道宣律師引隋高僧一段公案，證明律學與經論性質之異致云：

僧休法師，聽洪律師講四分律三十餘遍，顧諸徒曰：「予聽涉多矣，至於經論一遍入神；今聽律部，逾增逾暗，豈非理可虛求，事難會通乎？」

律學之與經論，固有如此之不同者。又有謂「經通餘人所說，律唯金口親宣」，所以大權影響，但知遵奉；其餘小聖，自不敢有所措辭矣！且佛陀說經，時間分限；唯於戒律，通於始終。律部學者，每援此等論調以自重。靈芝律師對於三藏之評判云：

若詮理發智，破妄顯眞，則經論爲勝；若執事攝修，滅惡生善，則毗尼獨尊。故知三藏，各具勝能。（資持記一）

此語無偏無陂，最爲公允。唯是古今以來中印諸師，關於三藏先後，勝劣之諍論，竟大有人在；

雖不免各有偏曲之見，然藉此亦可以占古人研究學問眞摯之態度也。試分三類言之：

（一）偏重於經學者——准當途大小乘經論所辨，大率先經次律後論；至於嚴格主張，在印度則有上座部與經量部。三論玄義云：

上座弟子部，但弘經，以經爲正；律開遮不定；毗曇但釋經，或過本，或減本，故不弘之，亦不棄二藏也。

此上座部對於經學重視之意見。至於經量部持如何之態度，略見之於異部宗輪論，文云：

至第四百年，初從說一切有部，復出一部，名經量部；……自稱我以慶喜爲師。

慶喜者即第一次結集經藏之人，因經量部師「唯依經爲正量，不依律及對法，凡所援據，以經爲正。」（異部宗輪論述記）故慶喜爲開山大師，至於「餘」皆成經耳」。（三論玄義上）在中國道安法師亦具同一之主張，其言曰：

阿難所出十二部經，……其後別其逕，至小乘法，爲四阿含；……迦旃延子撮其要行，引經釋訓，爲阿毗曇；……優波離裁之所由爲毗尼，與阿毗曇四阿含並爲三藏。（見十四卷之鞞婆沙序）

安師此言律論之與經學，是同一之混合體。由迦旃延優波離「別其逕」而後方完成三藏之獨立，律論不過是經藏所產生之寧馨兒耳。中國天台賢首等諸宗，皆偏重於經學。

懷素有調和各家之言論，彼謂諸經論中，先經後律論者，有四種意義：

一、依說次第——謂成道已，即於鹿苑，轉四諦輪，是素怛纜藏；既聞法已，出家受戒，脩處中行，是毗尼藏；既起行已，復爲分別，蘊無我等，是阿毗曇藏。

二、約所被（犯）——婆沙第一云：「未種善根者令種善根，說素怛纜；已種者令相續成就，說毗奈耶；相續已成熟者令正解脫，故說阿毗達磨。」（阿毗達磨大毗婆沙論一）

三、據結集——出曜及智論等，並先集契經，次集戒律，次集阿毗達磨。

四、就根本——契經是本，故須先明；戒從此生，慧方得起。（四分律開宗記一）

懷師舉出如上四種之理由，非常明暸；推知往古諸師，有偏質於經學者亦非無故也。

（二）偏重於論學者——三藏中偏重於論學者頗多，印度人民富於理智之討探，「商榷微言，抑揚妙理，雅辭瞻美，妙辯敏捷。」（西域記）是其天性之特長也。當佛陀在世時代，諸聖弟子有所證悟發表之言論皆須取證於佛陀；是非歷然涇渭不混，此實佛陀智手所握之三法印以印定小乘實相法印以印定大乘也。佛陀滅後，諸聖弟子，外本大乘之遺教，內本如理之思想；或空或有，或性或相，各出見解發爲文章，故論學之在印度，波詭雲譎，十八五百各擅銳鋒，遮表破立，峯巒對演，成學海之大觀。

窮原究委，佛陀入滅未久之諸弟子，大概尚偏重經律，其後見解不一，漸漸傾向於論學，三

論玄義敍上座部與薩婆多部之分裂云：

薩婆多謂毗曇最勝，故偏弘之。從迦葉至掘多，正弘經；從富樓那，稍棄本弘末，故正弘毗曇；至迦旃延，大興毗曇。上座弟子部，見其棄本弘末，四過宣令，遣其改宗，遂守宗不改；而上座弟子部，移往雪山避之，因名雪山部。

異部宗輪述記敍鷄胤部云：

此部唯弘對法，不弘經律——是佛世尊方便故，……故依食處，皆名「隨宜」；唯言疾斷煩惱，故阿毗達磨，獨是正說，律爲方便。……講經必起憍慢，……須捨爲說心，……故知經是方便，不許說；故唯有對法，是正理也。(卷中)

佛滅後印度之佛教，能光芒萬丈者，實藉諸師努力於論學研究之結果。至於中國方面，如慈恩嘉祥及俱舍成實等宗，亦皆偏於論學。懷素律師作調和之說曰：

若就勝劣，明其次第：是則先論、次經、後律。對法詮慧，種智之本；定能證心，因慧而起；戒伏身語，由定能防。(四分律開宗記一)

總而言之，經學律學，是佛陀結論之學；唯論學不爲一切學說之所限，只要與佛陀根本教義不相違背，任個人理智之發揮，空有性相皆可圓融入微共入毗盧性海也。

(三) 偏重於律學者——印度民族之特性內既富於理智，外則甘於淡泊，「有貴知道，無

恥匿財，娛遊情業，飧食靡衣，既無令德，又非時習，恥辱俱至，醜聲載道。」(西域記二) 非出家之人，尚且如此，況佛陀弟子，以修心修身為務者乎？故當論學發達時，而律學亦隨之繼長增高。佛陀在世時，褒獎迦葉頭陀苦行，分半座與坐，又讚歎優波離持律第一。故澹泊持律之風尚，遂成佛教之特色。分別功德論中，敍述佛陀對於律學重視之一段因緣，寫得有聲有色，今錄於此：

佛語羅云：汝取水來！羅云即盛滿鉢水授如來；如來執水，謂羅云曰「汝見此水不？」對曰：「已見」；佛言：「此水滿鉢，無所缺減者，喻持戒完具，無所缺落。」
復瀉半棄謂羅云曰：「汝見水不？」……佛言：「此水已失半，喻如戒不具足。」
復瀉水使盡，……「汝見此空鉢不？」……佛言：「犯戒都盡，喻如空鉢。」
復覆地示曰：……佛言：「已犯戒盡，當墮地獄，喻鉢口向地。」

羅云自被此番教訓之後，對於戒律，「未曾犯如毫釐」；(論文) 其餘之弟子，亦自然均遵約束矣！不僅此也，直至將涅槃時，猶諄諄不忘於律學，其遺囑曰：

汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉；如闇遇明，貧人得寶，當知此則是汝等大師，若我住世，無異此也。(遺教經)

故印度律學之發達，一由佛陀在世時之鼓勵，一由民族本有之特性；是以於三藏中偏重於律學者

頗多。善見律云：

大德迦葉，語諸長老：「爲初說法藏？毗尼藏耶？」比丘答言：「大德！毗尼藏者，是佛法壽，毗尼藏住，佛法亦住，是故我等，先出毗尼。」

根本說一有部毗奈耶頌云：

佛說三藏教，毗奈耶爲首。……佛遊於世間，隨處說經法；律教不如是，故知難値遇。

佛陀入滅之後，一二百年間，諸聖弟子，對於律學之敬視，不減於佛陀在世之時；迨後意見分歧，如一金杖，段段分折，然於金之本體，未曾稍異，故律部從分至於五部、十八部，或不至於此數；要之，其於根本律學，未敢啓輕視放縱之想。如二十部之分裂，無論其偏於經學或論學，對於律學皆有相當之認識。文殊問經與異部宗輪論述記敍及各部部主之名，通稱爲「律主」；如犢子部，則云「律主姓也」。(文殊問經) 法上部，則云「法上者，律主名。」(異部宗輪論述記) 今姑不討論此二十部即律學之二十部，而視律學之與經論，實未有所偏廢。至於南方佛教所傳，則律學尚列於經論之首，中國之宗於律學者，亦循印度之例，益四分、五分善見皆先律次經後論也。懷素律師又出四義，明律學之先於論云：

一、約法住——謂毗尼教住，佛法方住，是故先結集毗奈耶。故善見「大德迦葉……。」(見上)

二、依起行——凡是起行之本，戒行居先，故律在初。

三、據制異——謂毗奈耶勝故，秘故，獨制故，勝餘二藏，是故先明；故律「毀毗尼藏，波逸提；毀餘二藏，突吉羅。」

四、約所被——謂毗尼藏被內衆，是以先明，餘二不爾，故次居後。（四分律開宗記）

律學重於行持，經論偏於說理，但只能說理而不起行，何啻說食數寶，於己身毫無眞實受用，所以要泛駕於佛法藏海，不能不憑資於戒舟也，「前聖果圓，後賢因滿，引生來業」（行事鈔資持記），未始不發軔於律學。古往今來之聖哲，斤斤持此而爭衡者，絕非指馬黑白，與人計一日之短長也。

以上所列諸家，各有其獨到之處；唯懷素靈芝二師，獨具隻眼，於經律論三學，純以客觀之見解，指出其各具之特長，而一一還其本來面目，與主觀曲見之徒，不可同年而語。

二、律學與定學慧學

佛陀一大藏教，其始終一貫之眞理，即喚起吾人將此有漏幻妄之世界，使之轉成爲無漏眞實絕對完善之世界，其改造之工具，不外吾人修身脩心戒定慧之三學。道安法師曰：

世尊立教，法有三焉：一者戒律也，二者禪定也，三者智慧也，斯三者入道之由戶，泥洹

之要關也。(比丘大戒序)

然此三學，論其一一之行相，則自有其不同者；據其所詮之理，不無相通相攝也。今先就其行相不同方面言之，分三種於下：

(一) 約功用——戒定慧三，各有其特殊之功用，身口七支與所對五欲之境，須有戒律防禁，方不起於非惡；心意上所起之散亂妄念，非有禪定之力，莫能攝伏；無始劫來根深蒂固之煩惱，不有智慧之利刃，永無剪除之日。成實論亦有「戒如捉賊，定如縛賊，慧如殺賊」之喻，羅什法師云：

持戒能折伏煩惱，令其式微；禪定能遮煩惱，如石斷流；智慧能滅煩惱，畢竟無餘。

故戒律對外境以言制遮，定慧則就內心以明伏斷，因其職司之各別，隨其所發生之功用亦殊途也。

(二) 據先後——定學慧學，因有戒學始能發生，所謂「在家出家，莫不始戒以爲基趾。」(道安法師語) 而定慧乃其次焉。遺教經說：「依因此戒，得生諸禪定，及滅苦智慧。」換言之，「若無持戒，則無禪定」(成實論)，無禪定，則智慧亦無從生起。以是而論，「戒能爲定因」(同上)，「以能建立定義故」(瑜伽論)。慧爲定果，定爲「智所依故」(同上)，先戒、次定、後慧之次第，如貫珠然，如階梯然。

成實論曰：

先以持戒，破除麤過；後以定等，除餘細過。猶如治金，麤垢先落，而後鍛鍊成器也；戒定慧三，亦復如是。

（三）明勝劣——然此三學，何者為勝？何者為劣？則有偏於慧學者，有偏於戒學者；亦有謂兩者各具勝能者。

如偏於慧學者言：「於乘緩者乃名為緩，於戒緩者不名為緩。」（南本涅槃經六）意謂專於成佛之道，以研窮慧學為當務之急，不然，縱使持戒精嚴，於慧學懈怠，作不過享有漏之福，或聲聞小果耳，無預於大菩提果。戒緩名緩，斯言可據。大衆部與趣向於大乘佛教者，頗有主此一說，然並非皆一致如此之主張。

至於主於第二說者，則反乎此，以為「於戒緩者乃名為緩，於乘緩者不名為緩。」據月燈三昧經偈云：

雖有色壽及多聞，若無戒智猶禽獸；雖號卑下少聞見，能持淨戒名勝士。

據此，則博學多聞之士，不及一孤陋持戒之比丘矣！然此所謂「戒智」，則絕非「以地而名持戒——無記非業，豈得名持。」（行事鈔）宣師亦有主戒學勝於定慧，其言最有深義，曰：

心為生欲之本，滅欲必止心元，止心由乎明慧，慧起假於定發，發定功非戒不弘，是故特

須尊重於戒。（四分律隨機羯磨序）

中而言之，即非戒無以生定，非定無以生慧耳。

主第三說者：三學互具勝長，因同是一心理上所發生之作用，全視其所對之境而異。故有爲戒學之所能，而定學慧學無可致力者；定慧之視於戒學亦然。行事鈔云：

若望斷惑證眞，則慧爲勝，戒但止業，定唯攝散；若約修行次第，必戒爲始，禪定智慧因之而生。

由是而觀，三學雖相異，無可言其何者爲勝，何者爲劣也。次就所詮相通之義言之，亦分兩種：

（一）戒學通於定慧——薩婆多毗尼毗婆沙論所列之波羅提木叉戒、禪戒、無漏戒；在俱舍論則曰別戒脫律儀、靜慮生律儀、無漏律儀。其實禪戒即定學，無漏戒即慧學。然如何通得戒之名？因入禪定自然三業調善，不起非惡；已證無漏，自不毀犯一切律儀。故亦名爲定共戒、道共戒。而四分律名爲增戒學、增心學、增慧學，亦即通括定慧爲戒學而言。重治毗尼事義集要三學之互爲因果云：

由持淨戒，禪定、智慧功德發生，則律儀爲因，定道爲果；由禪無漏力，性業遮業，悉得清淨，則木叉爲果，定道爲緣。（卷一）

依上文之敘述，戒與定慧，互互爲因亦互互爲果。然據薩婆多毗尼毗婆沙論及波羅提木叉戒與禪

無漏二戒之性質稍有不同。其文曰：

> 此波羅提木叉戒，若佛在世則有此戒，佛不在世則無此戒；禪無漏戒，若佛在世，若不在世，一切時有。波羅提木叉戒，從教而得；禪無漏戒，不從教得。……波羅提木叉戒，但佛弟子有禪戒外道俱有。……夫能維持佛法有七衆在世間，三乘道果，相續不斷，盡以波羅提木叉爲根本，禪無漏戒不爾。（卷一）

如是而論，據廣義之律儀言，定皆得通名爲戒；據狹義之戒儀言，唯波羅提木叉，方得名戒也。

（二）律藏通詮定慧——通常所云素怛纜藏詮定學，毗奈耶藏詮戒學，阿毗達磨藏詮慧學。實則義不盡於此，戒定慧之學，既有相通之點，而能詮之教，亦自有其相攝之可能。阿毗達磨大毗婆沙論曰：

> 素怛纜中，依增上心論道，是素怛纜；依增上戒論道，即毗捺耶；依增上慧論道，即阿毗達磨。
>
> 毗捺耶中，依增上戒論道，是毗捺耶；依增上心論道，即素怛纜；依增上慧論道，即阿毗達磨。
>
> 阿毗達磨中：依增上慧論道，是阿毗達磨；依增上心論道，即素怛纜；依增上戒論道，即毗捺耶。（卷一）

論文因所詮之三學相通，故教藏亦因之互通互攝。然此有自性攝與他性攝之不同：自性攝者，如俱舍論所謂「攝自性非餘，以離他性故，如以眼根攝色蘊等。」他性攝者，亦如論云：「就世俗說，應知亦餘法攝，如四事攝徒衆等。」今謂自性攝者，爲毗尼藏，正詮律學，同時在他性方面，兼詮定、慧學；餘二藏亦然，玆列表於下：

藏	攝	學
素怛纜藏	自性	定學
	他性	戒學、慧學
毗捺耶藏	自性	戒學
	他性	定學、慧學
阿毗達藏	自性	慧學
	他性	定學、戒學

在律學之自身，自然概括一切善戒法盡，然磅礴所至而定學慧學，亦悉入其彀中。故增心學、增慧學，同名戒學。再進一步言，而地持之攝律儀戒，攝善法戒，饒益有情戒，與其他之大乘律儀，亦不無有會通進展之可能也。

三、研究律學之目的

大凡研究一種學問，必預先有一個目的，然後始終一貫，繼續努力，使思想集中，以求達到此項之目的，方不致有「束髮受經，皓首無成」之嘆。吾人研究律學，亦復如是，倘無預定之目的，縱使熟背五部，亦無補於律學。

研究律學之目的：在自身方面，自然是希望「盡無窮之生死，截無邊之業非，破無始之昏惑，證無上之法身。」（資持記）但同時別一方面，有較此更為重要，是使「毗尼久住，佛法久住」，纔可以說盡佛陀弟子應負之責任。茲章所述，是著要於此點。

（一）研究律學之困難——然一涉到研究律學問題，一時不易解決，因佛陀在世時，親於所制之律，已不勝其多；佛陀滅後，其中間經過若干年代之沿革，雖根本戒律無顯然之變化，然而由最初之傳習，而次有增訂，而後因意見之不同而起分裂，因分裂而始有纂集，而綜繹、而重編，其遞遭更易之史實已難確指；況印度現在之大乘佛教已乍絕跡，而苟延殘喘零餘之小乘佛教，竄雜於婆羅門教權之下，律學自無可言，較有可研究者，南傳佛教巴利藏之律學，與中國所譯來通常所云之五部律，及義淨所譯之新律，可作為研究律學之原料；至於經學論學凡涉及律學範圍者，皆是絕好之副料。爬羅剔挖，對勘同異，必能發見到何者為佛陀時代初制重制之律學？何者

為佛陀滅後弟子之所增訂、所演繹？不難一一窺見其步蹤也。再進一步研究，佛陀初制重制之戒律，何以必如彼而不如此？繼續佛陀之律學，何以隨時發生問題而起變化？一切有部之律學，何以盛行於南方？中國唐宋以後律學何以衰微不振？個中原理，自有線索可尋。

蓋律學產生於二千餘年，賡續於二千餘年後；由中印度而印度全境、而中國，幾遍東半球。而各時代社會狀況，及各國家之民族風尚既大不相同，而在空間有普徧性、在時間有連續性之佛教律學，安得不「隨時適變，逐處所宜」乎？故由傳習而增訂，而分裂……者，全以時代地理為背影，絕非單獨之活動也。五分律云：

雖我所制，於餘方不為清淨者，則不應用；雖非我所制，於餘方必應行者，不得不行。

可見佛陀視律學雖始終是嚴格之主張，然在空間非孤立性，在時間非偶現性者也。

於此得一結論：律學所以如是繁雜者，全隨着各時代社會環境之需要，不得不趨向於各一方面之路逕以適應之也。然在此複雜繁亂中求發見簡單切要之關鍵，殊屬困難。

（二）中國佛教之制度——今日中國之佛教，已失却其健康漸入於危險之狀態，其原因雖多，主要之點，是在乎律學不振。昔十誦雖曾宏盛於關輔，四分光大於隋唐，但已成為過去之歷史，只能令人留戀而已。大概當時佛教之制度，僧寺之建設，尚參酌律制。古清規序云：

百丈大智禪師以禪宗肇自小室，至曹溪以來居律寺，雖列別院，然於說法住持，未合規度

，故常爾介懷，……於是創意別立禪居。

於是足見百丈以前僧寺之制度，根本於律學而建設，至百丈「創意別立禪居，是律學重大之創傷。」然百丈原制之清規，尚謂「非局大小乘，非異大小乘，當博約折衷，說於軌範」，其對於律學，必有相當之採取。今日叢林中所用之勅脩百丈清規，隨處與律學抵觸，已非百丈所手製，嘗考此「僞清規」是元時僧德煇所撰，假元帝政治之勢力，迫令全國僧寺遵行。玆錄札牙篤皇帝聖諭一節於此：

> 江西龍興路百丈大智覺照禪師，在先立來的清規體例，近年以來，各寺裏將那清規體例，增減不一了。
>
> 有如今敎百丈山大智壽聖禪寺住持德煇長老，重新編了。敎大龍翔集慶寺笑隱長老爲頭，揀選有本事的和尚，好生校正歸一者。將那各寺裏增減來的不一的清規休敎行校這著依！正歸一的清規體例，定體行者？（勅脩百丈清規）

到明洪武（十五）年間，「榜例諸山僧人，不入清規者，以法經之。」由此僞清規之勢餘愈張，全國僧寺之制度，皆建設於僞清規之下而律學絕無興起之望矣！至於僞清規內容之體例，共分九章；其住持一章，最爲重要，對於住持之尊嚴，無異專制時代之帝王；非嗣法者，不得充住持，而嗣法人之待遇亦殊優越；關於住持遷化一事，認爲非常之緊要。「生榮死哀」觀念之流毒，

演成今日家族式之佛教。

然古人不滿意於百丈清規及僞清規者，亦非無其人，如幻住清規序云：

百丈起叢林以救之，迄今不能無弊。

元明本於百丈清規深致不滿，故別立幻住清規以束衆。德煇撰僞清規，雖托名百丈，其實當時百丈之眞本，恐已失傳；「做僞託古」之徒任意置銜而已。蓮池大師云：

因上喪制，知清規一書，後人增廣，非百丈所作也。百丈爲曹溪四世嫡孫，其制喪何不率乃祖攸行而變其成法乎？蓋建叢林使一衆有所約束，則自百丈始耳；至於制度之冗繁，節文之細瑣，使人僕僕爾、碌碌爾，日不暇給，更何從得省緣省事，而悉心窮究此道？故曰：後人好事者爲之，非百丈意也。（竹窗三筆）

中國佛教自清規行後，不僅律學衰絕，而義學亦受其重大之打擊。緣僞清規行之於禪宗門庭，雖「僕僕爾、碌碌爾」，因爲咬定一句話頭，記幾則公案，就自謂可以了道，受損失較少；而義學須窮年竟月，浸淫於三藏之中方有所得，而一例以僞清規繩之，「隨兩序進退」，「日不暇給」，縱使天分絕羣之人，而忙裏偷閑，其成功亦等於零。故唐宋後義學之不發達，全受僞清規之賜，此所以僞清規一日存在，而佛教亦一日無改良之希望也。

（三）研究律學之目的——律學之在印度，七衆團體由之構成，一切制度，皆由是出，所

謂「一方行法，立法須通，處衆斷量，必憑律教。」(行事鈔卷一) 大毗婆沙論有「七衆皆依別別解脫律儀而建立」之語，而毗尼母經亦有「吾所制波羅提木叉，即是汝依，即是汝師」之文。無如中國自百丈「創意別立禪居」之後，雖出家有受戒之點綴，焦頂方袍，其實「優孟衣冠」「塊壘登臺」而已。雖勞形疲神，數月或一月，求受之人，亦不知所受者何物，傳授之人，亦不知所授者何物；既經了一度了事之後，上焉者，背戒範而就規範，「以盲引盲，牽墮火坑。」實可悲慨！義淨律師云：

且欲受戒之時，非常勞倦，亦既得已，戒不關懷，有始無終，可惜之甚。自有一會求受，受已不重參師，不誦戒經，不披律典，虛霑法伍，自損損他，若此之流成滅法者。(南海寄歸傳三)

靈芝律師有云：

且戒必可輕，汝何必登壇而受？律必可毀，汝何必剃髮染衣？是則輕戒全是自輕，毀律還成自毀。(資持記卷三)

中國佛教制度既不根本於律儀，而又大有害於義學，更衡以今日中國之時勢，世界之潮流，而原有制度，非經一番徹底之改革，必不能適應現代之需要！故吾人研究律學，當以時代之眼光，綿密之思想，在此複雜繁亂之律藏中，求得其「隨時適變逐處所宜」切要之關鍵，重制一以律

學爲基礎特種方式佛教之制度，以適應新時代之需要，達到「毗尼久住，佛法久住」之目的！茲錄義淨律師之語，以殿此篇：

大師影謝，法將隨亡，邪山峻峙，慧巘隤綱。重明慧日，寔委賢良，若遵小經，誰弘大方？幸惟通哲，勉力宜揚，冀紹隆之無替！傳永劫而彌芳！彌芳伊何？戒海揚波：此則教將滅而不滅，行欲訛而不訛，符正說於王舍，事無虧於逝多。（南海寄歸傳卷二）

現代僧伽

第二卷　合訂本

1929—1930

本律學以整理今日佛教之制度

芝峯

一　緒言

中國的佛教衰弱到這樣，誰也知道是僧徒的腐敗；然而僧徒腐敗唯一的大原因，便是僧徒自身對于佛陀所結制的戒律之藐視與破犯。試看現在的僧徒，除其極少數灰心消極自修的以

外，能有幾個遠契佛陀慈心制戒的原意，能隨着現在世界的時機，作積極利生的工作的？生恐長此已往，佛教只有任其消滅而已！十誦律裏曾這樣的說：『佛法幾時住世？佛答：隨清淨比丘說戒法不壞，名佛法住世。』換句話說：沒有清淨說戒的比丘，佛教就要衰滅了。我們現在的僧徒，有幾個夠得上「清淨比丘」的資格？所以我們有志青年的僧徒，眞正希望佛教放大光明，非「本律學以整理今日佛教之制度」不可！我憑著這點的誠意，發表如左的幾則言論，貢獻今日熱心于佛教者。

二　佛陀制律的原意

佛陀制律的原意，不外如下的兩種：一對治性惡的叫作性戒；二避世譏嫌的叫作遮戒。

怎樣叫做性戒呢？以意義言之：性戒是含有永不變之定例。如「淫人婦女」；「偷人財物」；「殺害生命」；「言失信用」；這完全是貪嗔痴性惡的衝動出發的行為，不但是佛教規誡裏絕對的不許，就是國家的法律也絕對不寬容的。善見律中說：『戒有二法：一者世間自然罪，二者違聖人語得罪。若心崇于惡法者，即是世間自然罪法……』這「世間自然罪法」不道德的行為，在僧徒裏，便是犯波羅夷罪；即使不是僧徒，也犯了國家最重的法律。因為這是『違理之業，體本是惡。』（道宣律師語）故佛陀嚴重的禁止。他的原意，無非對治衆生根本的

怎樣叫做避世譏嫌的遮戒呢？佛陀在世的時候，跟他出家的弟子是很多的，但既出了家做佛的弟子，除四大根本和其他與四大根本類似的戒律當然受持外；舉凡一切的動作，所謂行，住，坐，臥，飲食，衣服……等，皆須有特殊的標幟，不然，便易混同，當時其他宗教的外道或世俗人們裏去，便失了僧之所以爲僧的資格，同時會惹起他們的攻擊和譏嫌。佛爲免避這各方面起見，就本各地的風尙習慣，及當時的社會思潮，結制種種的戒律以適應之。這許多的戒律，「防止惡業」果然是有，但也不限定是防惡的。靈芝律師說：『壞生掘地，本非不善；息世譏嫌，制方成過。』（資持記）這種戒律，多半是本着印度當時民情風俗及其他宗教制度而產生。

遮戒和性戒是有很大的分別：『性戒元有，無論大聖，制與不制，無非結業，感報三塗；遮戒不爾，佛出方制。』（資持戒）遮戒的戒條特別多，是因爲「息世譏嫌」元是對付各方面的。

佛陀本着這兩種的原意，于是結制大乘小乘各種的戒律。

三　戒律開制的背影

佛陀制律，除了上面所舉出的兩條例子以外，還有隨當時時代社會經濟和國家法律兩大原理有無的變動，而或開或制，今分敘之于次：

印度自然界生產最豐富，故人民的經濟，非常充裕，慈心布施，視為人民應有之公德，所以出家的僧伽，『需衣乞衣需食乞食……』（四分律）人民皆樂意施與的；至于僧伽，是須「知足求乞」，表示其超然的淡泊家風。一方面是維持其永久的生活，同時是不使社會重大的負担。佛陀本了這種經濟的原理，故關于衣食住生活問題之戒律，是力求簡單屏絕奢華時需時乞的。但是遇了意外的因緣發生，也只好隨時隨境的變通。例如：佛世有一曾遇到荒年，許多弟子，乞食不得；于是佛許弟子自己種植果樹，給自己吃。「種植田園，」是四邪命之一，在平常是佛所不許的，可是有時遇到特別境遇，不得不適其在寺而變通之，這在戒律裏叫做「開」。大凡有制的皆有開，無論性戒遮戒是一樣的，此不過在遮戒裏舉一個例子而已。由此得一個結論，僧伽的戒律，除了性戒和類似性戒以外，其所有關於生活方面或制或開一切的戒律，是以社會經濟原理為背影的。

關於國家法律的原理；最明顯的就是四大根本的「不與取戒」，如四分律中記載：『檀尼迦比丘，斫截瓶沙王材木，『同學比丘特為舉發；佛陀召集大衆，『問迦樓比丘言：「王法不與取幾許物死」』？比丘白佛：「若取五錢，若直五錢物應死。』佛陀于是制「不與取戒」云：『隨不與取者，若五錢，若直五錢，……波羅夷不共住』。其餘三種根本戒，大概與此是同樣的性質。有時遇到情形不同也有開的。由此也得一個結論：佛陀或制或開的戒律，有一部分

照這樣推論下去：假使另有一國家和另一時代，其法律其經濟與佛陀在世時代的印度不相同，我相信佛陀必本着兩種——法律經濟——不同的原理，雖已制的戒律，也得變更以適應之。五分律云：『雖我所制，於餘方不爲清淨者，則不應用；雖非我所制，於餘方必應行者，不得不行。』靈芝資持記裏也說：『時數遷流，豐儉不定，方偶隔越，風土不同，立法檢非，難爲一概，意使隨時適變，逐處所宜。』據此，僧伽關於戒律的淸淨與不淸淨，全隨着佛敎所傳播到區域的國家法律和社會經濟兩大原理之如何而定「開」「制」。這裏，我們更得到一點新的知識：佛陀制律的機微和律學本身的眞理，原來是活潑潑向前進行有生命的東西，絕對不是沉滯靜止無生命的頑石。

四　印度僧團構成的要素

我們回想到兩千年前的釋迦佛陀，他門下的弟子眞是千千萬萬，出類拔萃的英俊固然很多，但是「濫竽充數」所謂「啞羊僧」之流的也恐怕不少；這樣程度不齊，分子複雜的大團體，能夠使之「融諧和合」，數十年如一日的過去：一方面自然是佛陀道德，學問，慈悲，無畏，感化力之強，有以致之；一方面是佛陀處衆斷量，調制有方的戒律以齊一之。通常人但知道戒律的功用，不過「防非止惡」罷了；那知道佛教僧團之構成，亦悉本于此。

例如戒律的「止持門」，包括性戒遮戒的全部，凡屬於出軌道以外并及人們習慣上認爲不道德的行爲，一概在制止之例。僧伽能如法的一一修持，「內息貪癡」，「外絕非惡」，僧伽高尙的人格，整個表現出來，自然地博得社會人們的信仰；改造人們的心理，「移風易俗」，亦所不難也。僧伽持律，淺視之，似乎太偏於消極；實際地研究起來，深含有積極的意義，千餘年前的佛教，風靡全印度，未始非由僧伽之能實踐律學而致之。

至于戒律的「作持門」，換一個漂亮的名辭，卽是僧伽「合羣的法律」。凡關於僧伽羣衆的組織，對內對外，應如何如何的種種方法，一一揣度，均有詳細的說明，雖條例沒有十分的清楚，然無害於大體。所以佛敎在印度經過兩千年的歷史，僧伽內部不生重大的變化，始終融諧和合。而大乘與小乘雖分道揚鑣，可是住持傳統的佛敎，依舊推尊小乘。因爲僧伽內部地組織法，是採用小乘戒律「作持門」的緣故。嚴格的講一句：縱使有大乘的律學，原來是從小乘律中開展出來的。義淨律師說：『若禮菩薩，讀大乘經，名之爲大；不行斯事，號之爲小，』（南海寄歸傳）那末，大小乘的研究，是個人的自由；共住的制律，是沒有大小分別的：所謂『齊制五篇，通修四諦』。（同上）

依上面的言論，歸納到如下的斷案：——印度佛教僧團的構成，是以佛陀所制的戒律爲

五　中國僧團構成的要素和變化

中國佛教在漢明的時代輸入，當時一二梵僧來華，未有從之出家者，後來雖漸漸的有人出家，也沒有依律受戒。中國之有律學，僧伽之有組織，到底在什麼時代呢？道宣律師說：『曹魏嘉平，方弘具足，爾前法衆，同號息慈』。到了晉朝，道『時令彌天，——道安——恢張儀範，僧衆常則，皆約戒科；其後遠容應冀，咸習門風，秦晉兩邦，昌明法代；……厥後南北兩分，住持分別，各種綱目，互舉清徒：故有攝嶺，棲霞，……建立戒壇，供列臘行之僧，敍戒聞重受之夏』。僧伽制度，漸漸的建築在戒律之上。一直到唐朝道宣律師出世，律學大盛，當時有所謂律宗三家，專以研究律學爲事。到這時期爲止，僧伽團體的組織，也全憑于律學。高僧傳云：『初自達磨，至六祖已來，得道眼者，號長老，同西域道高臘長者，呼須菩提也。然多居律寺中，唯別院異耳』。（百丈傳）尤足證明在唐朝百丈已前僧伽團體構成之要素，自然是律學無疑了。雖然梁朝的法雲法師爲光宅寺主，創立僧制，（法雲傳）也決定是依據于律學的。中國僧寺之有清規，據一般人的說法，自百丈始；實則百丈之前，何嘗無清規，不過不叫清規，所謂『僧衆常則，皆約戒科』耳。

中國僧團制度的變化，實始百丈。百丈傳云：『創意不循律制，別立禪居，其諸制度，與毗尼師一倍相翻，天下禪宗，如風偃草』。（傳文）試看百丈清規之與律學，有「一倍相翻」；再加

「天下禪宗，如風偃草」的趨勢，于是佛陀所制的律學，遂受致命的打擊，僧伽團體構成的要素，不是律學，而是與律學一倍相關的清規了。律學的名字雖尚留在中國的佛史上，僧伽也照例的焦頂受戒，實則無異「告朔餼羊」。宋之靈芝，明之藕益諸大老，雖曾揭櫫重興律學鮮明旗幟，終是響應者絕少。百丈清規的流弊，也一天一天的暴露出來，終至于真本滅亡，產生「僞清規」以替代之。今日叢林裏的清規，是元朝德輝所杜撰的，我們叢林的長老們，受數百年來之欺騙，害得我們今日的佛教制度：宗不宗，教不教，僧不僧，俗不俗，而叢林裏有眼無珠之長老，反奉之若「國民黨」之對于「總理遺囑」。我現在說出這樣人所不敢說的話，必定有許多人說我謾罵時哲——今日叢林裏的長老，——誹謗古聖——百丈德輝——的罪名，加我頭上。慢慢兒來吧，請看我抬出幾位古人來，替我做一塊免戰牌吧，現抄錄幾個古人的言論于下，方知這樣的謾罵，古已有之，非徒今也；用釋人疑，明我無罪。

『百丈起叢林，迄今不能無弊！』——元，明本，幻住清規序。

『清規一書，後人廣增，非百丈所作也。……至于制度之冗繁，節文之細瑣，使人僕僕爾，碌碌爾，日不暇給，更何得省緣省事，而悉心窮究此道？』——明，蓮池，竹窗三筆。

『百丈清規，久失懷海禪師本意，並是元朝流俗僧官住持，杜撰增飾，文理不通！今

上面所舉的只有三條，同這樣的言論想是很多的，慚愧學問淺薄的我，尚沒有發見，然清規行世，有弊無利，可以概見了。何況冒充百丈的僞清規呢？何況現在國家社會凡百制度變動的時期呢？非有應時應機的佛教新制度產生，作構成僧伽團體的要素，則不足以言振興今日之佛教。

六　整理今日佛教的三大前提

我們現在想整理佛教，改革僧伽，最要的是有三大前提，請一一言之：——

一，廢除帝制時代的清規——帝制時代的清規不廢除，佛教是無法下手整理，佛教之所以不易整理，不是外界人來障礙我們，唯一的大障礙，是僧伽內部不肯受整理。他們頑固的思想，都集中在「老祖清規」上，少數狡猾之徒，于是利用之；大多數的庸僧，受他們指揮支配。老祖清規，是他們的戰艦巨炮，可以打敗我們佛教革命的新軍；老祖清規，是他們外交的操勝利的左券，迎來送去，巴結那軍閥官僚，土豪劣紳；老祖清規，是他們承天應命的靈識，一步一步的踏上法王般方丈的寶座；老祖清規，是他們秦嬴愚民的上策，使大衆日不暇給地白白的忙過一生。總而言之，統而言之，凡有關於少數人物質的快樂，——一方面也可

說精神的墮落——都把老祖清規作護身符的；凡有關於損害大衆的佛教，如義學的不振，律學的衰落，也都是老祖清規所賜予的。清規存在一天，佛教即一天沒有整理改革的希望。這帝制時代的清規，我們非請牠跟著帝制一同往生西方不可！

二，恢復佛教原始的律制——佛教原來所有的制度，皆從律學產生，到中國清規風行後，佛教制度，完全失去本來面目。我們要把「清規廢除」，首先須「恢復原始根本的律制」。如「止持門」中的根本四性戒，及其餘等流的性戒，我們始終是要嚴格的受持；至于因「避世譏嫌」的遮戒，就要依着我們現在中國社會人民對我們怎樣的態度以應付之。在目前的需要，急須恢復的，是在「作持門」中的「犍度」。——即僧伽制度的組織法。——例如現在的無知僧伽，若剃頭匠式一般的度人出家，致佛教僧團，變成盲聾喑啞廢人院。——這次寧波天童寺傳戒，戒子有二百多人，識字者只有十餘人，其餘的不是盲聾喑啞嗎？參看浙江全省佛教會月刊第二期。——對這種正本清源的辦法，須要依「受戒犍度」做標準。如做人家的師父，要具有下面的資格：一不破戒；二不破見；三不破威儀；四多聞；五有智慧；還須在出家十載以上。要求出家受戒的人，也須有下例幾種的資格：一沒有十六遮；二沒有十三難。「十六遮」是關于年齡，知識，身體方面的考察試驗；「十三難」是關于品性，行為方面的檢查。倘是有犯

四部廣律，及義淨新律，都有詳細的說到。——我們出家受戒的人，經過了這一翻的淘汰，僧伽的分子，自然會良善，佛教也自然地蓬勃地興盛起來。至于內部怎樣的組織，四分律中在其餘十九犍度裏，均有詳細的說明，有許多雖在現在的時代，還可以履行無礙。

三，融合現代世界的思潮——佛教在印度，自然融合當時印度人民社會的風俗，宗教，以及當時流行的思想，到中國來，當然也混合了中國人民社會，……一切一切的色彩。可是到了現在全世界人民的思想漸漸有趨于一致時代，我們佛教的「豎窮三際」「橫遍十方」的兩種特性的眞理，——連續性與普遍性——也充分的表現，也巳引起全世界人士的注意和研究。所以我們在制度方面，也應當取寬大的態度，融合現代世界的思潮，如教育，工業等等，我們也應該負相當的責任。徹底的講一句：是要遠契着「應開者開，應制者制」釋迦老祖的意旨。在這一層，還須我們本着佛陀的戒律，和太虛大師的僧伽制度論，下一番努力研究的工夫，或者能夠產生出一部合於時代，合於戒律，精美完善的著作，以謀建設全世界的佛教。

我們整理佛教的步驟，也就在上面的三項：廢除清規，是破壞的時期；恢復律制，是訓練的時期；融合世界思潮，是建設的時期。

七 結論

我這篇言論，是出于個人思想，能不能

白這世間法和出世間法的眞相。中山先生說「知難行易」，實在是有經驗有心得的名言。雖然我現在發表了這樣的言論，必定免不了像明朝宏贊律師所說的『縱有舉揚，見者非之』，現在就把宏贊律師的話，來作我這篇的結論：——

『原夫說戒，乃聲三業之玄規；惟茲布薩，是理僧伽之命脈。佛法綱紀，斯誠要焉；釋尊宏範，此爲最也。良由教末八譌，忽之爲外，……縱有舉揚，見者非之。……哀哉！能仁之子，而成波旬之屬，捨法王之貴裔，嗣魔民之鄙嫡，（指依清規不依律制，依紅衣嗣法，不依毗尼住持。）斯等過患，皆由住持咎。三藏明文，五千妙軸，何不詳檢，辯其眞譌？甘爲壞法之徒，喜作魔黨之伴。……若諸仁德，非自圖心，有利物懷，當激法海之洪波，勉摧魔羅之巔墮，樹正見幢，倒邪魔幡；卽教將滅而難滅，行欲譌而難譌，雖復去聖時遙，還同覺世無異。紹隆聖化，繼軌法筵，續釋尊之遺燈，接慈佛之初航者也。』

民國十八年，三月，寫於南普陀之海印樓。

現代僧伽

第四卷 第一期

中華郵政特准掛號認為新聞紙類
·年四月十日發行

論壇

現代佛教的施設，現代僧伽的養成，現代佛學的建立，都是現刻不容緩的工作，我們佛教徒現在如其不趨向這三條路去努力，在不能算盡佛教徒應盡的責任！我們望全國佛教中的先知先覺們和修學深造的學者們建議名論，以做現在佛教徒一致努力的指針！

整頓今日中國的僧制須自律儀院建設始

芝峰

一　緒言

我在民國十八年春期，作了一篇本律學以整理今日佛教之制度發表在本刊第二卷第一期。當時頗承海內明眼知識者的讚許和一般讀者的注意，時光荏苒，現在巳是二十年的春天了，我當時作那篇文章的時候，頗想繼續的研究以完成我個人的思想，以貢獻於全中國的僧伽。但是環境上不應許我那樣地去作，所以不但沒有研究，連關於那些所應讀的律藏，也沒有工大去好好地去暢快地讀一下，遑言其他。可是我內心的勃鬱思想和兩年來觀察佛教各方面的情形，而覺得真地要想把今日中國的佛教有怎樣的發達起來，愈覺得僧制不可不謀有根本的整頓，不但徒發空言，而且須有實行。所以處在今日中國的佛教，有需要於根本律儀的建設，這就是我作這篇文章的動機；同時希望海內明眼知識的指導和教正！

至於本文的思想還是和[illegible]今日[illegible]之制度沒有多大差異；唯此篇於建設上注重些罷了。故讀者要明白本文整個的思想，也許有參閱那篇的必要。

二　印度佛教的滅亡和今日中國佛教的僧伽這樣的糊塗原因是什麼

平常老生常談的一句所謂：『物必先腐也。而後蟲生之』；一班老僧成爲口頭禪的，也有這一句：『獅子身中蟲，自食獅子肉，非餘外蟲』。今日中國佛教中。飯來開口快來伸手的僧伽，確是大多數大多數，都成爲糊塗蟲獅子蟲了！但是怎樣的會變成糊塗蟲獅子蟲，究其原因安在？

凡是一個團體生存在社會上，必有他特殊的精神和執律的組織，能表現他特殊的精神和所發生的力量，還是他的執律的組織。佛教僧團有他偉大特殊的精神和執律的組織：他的特殊精神就是[illegible]

[illegible]

人，從超人而入人，而攝引人入於超人，據理適事的律儀。這律儀也就是有力的精神的表現和能發生最大的原動力。現在中國的佛教僧團，律儀是蕩然無存了，於是佛教的眞精神也就失其表現的能力。佛寶變成土地廟的偶像了；法寶變成鼠穴鳥巢和蠹魚的大好食料了；僧寶變成乞丐流氓和騙拐的惡人了！這些這些，都由于僧制掃地律儀蕩然的總結果。處在這樣情形之下的今日中國僧伽要叫他們不做糊塗蟲獅子蟲如何辦得到呢？這是一個最大最大的總原因。

現在再進一步來問原來佛所制的僧伽律儀，怎樣會使之掃地使之蕩然呢？原因自然的很多很多，簡單概括起來講有兩個原因：——

A印度不共大乘佛教的發達共教小乘共住律儀的緩弛：佛陀在世，大乘小乘的「理教」，——專在眞理上發揮——隨機宣說；大乘小乘的「行教」，——專在形儀上施設——也隨事開制；是契理隨事，無偏無倚的平均發揮。故雖攝受在家的人們受了菩薩戒，依然是僧團之外的佛教信行徒；而出家的比丘雖受持菩薩戒，依然是立足在比丘僧團之內；而僧團構成的要素，即是依小乘佛教的行教的比丘律儀做本位。故比丘律儀是佛教僧團共住的律儀。南海寄歸傳中說：『若禮菩薩，讀大乘經，名之爲大：不行斯事，號之爲小。』這也即是佛陀在世當日的教規。倘是比丘不願受持小乘律儀的約束，即可公開發表，退出公住律儀的僧團，做一個在家優婆塞的菩薩，也是無不可以的；唯不許在僧團內不根據共住律儀而偏行菩薩戒，以遂僧制，這是萬萬不可的。如瑜伽菩薩戒本中：在家菩薩，見有女色，向于菩薩，求非梵行，假使有利于她者，菩薩不妨和她行非梵行，不但沒有罪，而且生多功德。倘是出家菩薩，爲護僧制，聖所教誡，那就不許可了，所謂『一切不應行非梵行』了。以此看來，凡是出家菩薩，雖處心積慮利他爲勝，但一舉一動，不能逆于共住律儀的僧制，故出家菩薩較之于在家菩薩的行爲，尤難乎其難，因爲他是負有由人而超人，由超人而入人，攝引人以超人的全權的大使命故。

這樣，我們可以明白眞正住持佛教，而成爲有特殊的精神，有生命的，有軌律，有力的表現，發生宏大的力量的，不是在家菩薩戒，而是出家菩薩和出家比丘共住的小乘律儀。因爲在家菩薩，就是依于出家菩薩的信行徒；而出家菩薩，也就是共住這小乘律儀的僧團中的僧伽以住持佛教以宏揚佛教。不然，就變成通俗化，而失了僧制，也就是失了佛教常住生命了，不僅不能化世俗，反爲世俗所化了。

印度佛教的滅亡，雖不能說完全是一個的原因所造成，而共住小乘律儀的僧制破裂，不能不說是其中最大的原因。試把印度佛教史打開來看一下：小乘的思想逐步開展，漸漸傾向于不共的大乘；同時共住的戒律，也隨思想解放而解放了。佛陀滅後最近三個月內，第一次結集，就有戒律的嚴格和寬大不同主張的諍辯；第二次結集，完全爲這件事而發生；到了佛陀後的五六百而至千二百餘年，（這是尙有教史可尋者除此以往教史就模

糊了）不共的大乘教發達至于極點，小乘共住律儀僧制也因是消失了，於是僧俗不分，內外莫辨，佛教就失其獨立的精神，遂致波羅門教終奪佛教之席。

和這適相反映的，莫如錫蘭緬甸的佛教。他們的佛教是純粹的小乘；住持佛教的僧伽教團的構成，全是小乘律儀，不雜其他的一切；所以雖到了現在，而祖國印度的佛教墓木已拱，而却放出萬丈光芒，浸浸乎要泛渡大西洋而成為全世界佛教運動的中心。

B中國禪宗的發達和百丈清規的盛行共住律儀由之掃地：中國初期傳來的佛教，從後漢明帝到羅什時期，是以梵僧為主；到羅什以後的六朝時期，主持佛教的華梵參半；隋唐以後，是中國僧伽自主時期。第一第二時期中：一方面忙于翻譯；一方面忙于將原來的理教與中國的思想融會貫通而成立為一宗一宗的新學派。到了第三時期，成為中國自己各學派特立。理教上是這樣；行教也自然有同樣的情形。所以最初來華梵僧，全具原來的律儀；次之由華梵僧伽依據律儀而成僧制；再次之有百丈清規代替律儀的僧制了。

在百丈未制清規以前，尤其是在道安大師的極力提倡戒律時候，『僧衆常則皆約戒科』了，因為那時是梵僧占勢力的時候。如後梁的法忍傳：『曾于一夏栽米三斗，必限自恣，猶盈五升。雖獨宿非入戒科，而儉約一偶別行。』在這反面，也就可以知道在那時代的僧衆全依律儀而住的。此後十誦四分的律部，都是構成僧衆的共同生活的團體。一到了盛唐時代，也就是中國佛教華僧自主時代。在理教方面產生不少的帶用中國民族文化色彩的宗派，尤其是最顯著的禪宗，也就是我們中國人自詡為有佛教大乘性的民族。那末這行教方面構成僧衆團體的小乘律儀，也自然地看不上眼了。于是乎產生出『不循律制』『與毗尼師一倍相翻』(百丈傳)的百丈所制的清規，『天下禪門，如風偃草』了。

但是怎樣中國僧伽律儀的制度會被百丈清規所壓倒呢？

其一是由中國特立的禪宗大行，『世降末俗，誕勝真離，馳聘外緣，成邪慢想，是故百丈弘敷軌範，輔律而行，調護攝持，在事皆理。』(天下師表閣記)這大概也近于真實的。在六朝隋唐以下的時代，佛教裡確產生了許多古古怪怪的大人物，就是禪宗的第二祖慧可，也就是這樣的一個人，他自從斷臂得法以後，因了別種的關係，『乃縱容順俗；』(高僧傳)就是六祖大師，未開法曹溪前，也在獵人家裡打混了好幾年；這些浪漫的非律儀所能約束的，恐怕是很多很多，這也就是中國民族富于大乘性非小乘律儀所能軌範明顯的特徵。

其二，戒律的條文既非常煩瑣，其原來的性質，在依事馮情的實行，不是徒尚講解的。所以僧休聽洪律師講四分律，謂『愈聽愈暗』。(隋高僧傳)在中國所謂律宗，却重在條文上講解；且戒律的重要，尤其是作持門的「羯磨」，中國律宗，也沒有十分注意在這兒上；再加以大乘戒律，也蠢蠢的輸入，又中國律宗不能錯綜大小，冶為一爐，若理教的各宗一般自成一新律學以適合于

各宗現教的僧伽而做共住的律儀。復次宏律者也分裂成各派，徒成爲言論上鬬爭的工具。道宣律師慨然的說：『時遭像季，法就澆漓；律部邪緣，宗仰繁矣。』(續高僧傳)在天下師表閣記說：『佛之爲教，必先戒律。諸部之義，大小舉陳，種種開遮，唯以一事。去聖旣遠，局爲專門，名數滋多，道日斯隱。是故達磨不階方便，直示心源，律相宛然。』律學原來是僧團日常生活共住合理的法律，作開遮持犯的標本，那裡可以變爲專門名數呢！

有了上面兩種情形：一習禪者放浪形骸；一明律者徒爭名相：再加以中國的國民性——調和折衷融合的性，于是百丈清規應運而生。一方是使習禪者不流于邪；一方融大小乘且參以中國之禮；而尤重于辦事，所謂：『闔院大衆，朝參夕聚，長老上堂陞座，徒衆雁立側聆，賓主問答，激揚宗要，示依法而住也。……儻可有教而無犯；不可有犯而無教。』(古清規序)百丈自謂『吾宗非局大小乘，非異大小乘，當博約折衷，設于制範，務其宜也』。(百丈傳)百丈清規如風偃草，行于天下禪門者，這就是他的大原因。後來的人說『佛之道以達磨而明；佛之事以百丈而備。』于是僧伽共住的律儀，從此愈況愈下了；到了今日，可說完全掃地！

至于現在叢林裡所行的百丈清規，已是元僧德輝所僞造的，比較上宋宗賾集的禪苑清規體制上，或與古清規相近些。禪苑清規首卷是受戒護戒等；僞清規首章是祝釐，開口便是『端爲祝延今上皇帝聖壽萬歲，』已專成爲帝王奴隸的清規了！關于清規，將來有機會當另寫篇文章，現在不能多說。

中國住持佛教的僧團，久已失却其共同生命的律儀，昔日如風偃草的清規，現在也已成爲腐鼎，都成爲『欲補報而無極』滿口乞丐的油腔，僧伽完全消失其「涅而不緇」的特殊精神了。所以今日的叢林裡的住持，祇知道巴結大人，磕響頭；其餘的清衆，吃死飯，打磕盹；不入于叢林僞清規所不能統攝的，不散爲家庭式的小廟，就作沿門乞丐和流氓了！

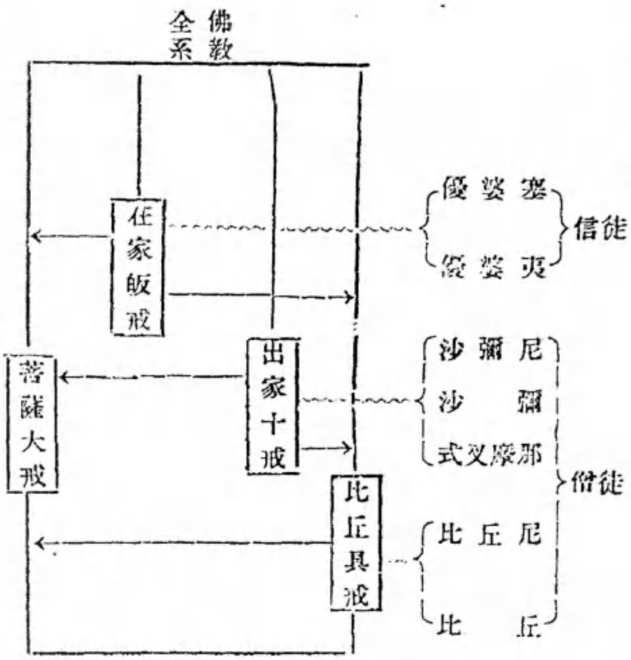
我雖有時候痛駡現在的糊蟲，糊塗蟲般的僧伽，精細觀察，不能完全說是他們的壞；是原來僧制蕩然腐敗的僞清規盛行的流毒所致。現在僞清規勢力依然是很大，我們要想建設整個的佛教，須從整頓僧制始；想整頓僧制，須有眞正住持佛教的律儀院的建設，以消滅僞清規的勢力，這纔是正本淸源的辦法！

三　整頓僧制過渡時代的律儀院的建設

照着佛教整個的組織來講：住持佛教的僧徒有比丘，比丘尼，學法女，沙彌，沙彌尼五衆；近護信徒有優婆塞優婆夷在家二衆；與受皈戒及普汎的一般信衆。將皈戒信徒攝在近護信徒中，通常所謂七衆。

這七衆的區別，就依戒律來區別：以比丘僧爲住持佛教的主體，也就是以比丘戒律爲整個佛教建立的中心。菩薩律儀雖是大乘，是可與七衆共受，故不得爲住持佛教僧團的共住律儀。藕益大師說：『蓋大雄御極，

則法僧二寶咸由正覺揚輝；，而善逝滅機，則佛法二弇同藉僧伽建立。倘惟十重衆輕，即與在家奚別；自非五篇七聚，安知離俗高標。』佛法是建立於僧伽，而僧伽的標幟就是比丘別解脫五篇七聚的戒律。玆將佛教建立的大系，表明如下圖：



圖中←表菩薩戒爲七衆所共受，以成佛教的廣大；圖中→表示其他的五衆，須共依止于住持佛教的比丘僧，以標幟佛教的特殊；這是建立整個佛教的大系，就是建立在比丘的律儀上。

今日中國建立佛教僧制的基礎，完全不是依據于律儀，是已失却標幟佛教特殊的精神，上面已大略講到；所以我們想建立新佛教，須先建立律儀院爲入手。

在印度中國僧伽律儀未衰的時代，是僧伽藍，都是律儀院。就是中國唐宋以後雖禪宗和講教別分門庭，最初出家，尚都學律者。藕益大師說：『唐宋以來，禪有禪寺；講有講寺。初出家時，多先學律，律學有得，則以律名家，律學無得，則捨之而習講參禪，但捨微細，不捨重戒及性戒也。』（毗尼事儀集要）同時也可見開壇授戒，必有專宗的律寺，有專門的名家，作授戒羯磨。現在專門律宗的門庭，唯寶華山，其他已完全消滅了。然華山也徒有律宗的名，而沒有其實。別的我們不講，試問華山的年年爲人授戒的十師，怎樣名爲遮戒？怎樣名爲性戒？怎樣名開名制名持名犯？他們簡直是莫名其妙，完全非法非律以盲引盲而已。其他的大名鼎鼎的如諦閑法師，本是天台宗的名宿，但他因爲要錢要名，也不惜越俎代庖的年年傳戒；雖然中國佛教會本來有限止非律的傳戒，然因勢力的關係，也莫敢誰何。

現在希望建設新佛教，基礎是在律儀院的建設，但是怎樣來建設呢？

一創辦建成規範師律儀院：——江蘇的寶華山慧居寺，原是律宗門庭，現在律儀院的建設，本來就原有過去歷史的名刹來建設是最好沒有了。可是華山不是以眞正律宗住持，而是世俗家庭化的傳統子孫的私人所有物了，所以要建設律儀院，是要另起爐灶的；[illegible]非一

交通便利而又處于山林間；或就原有的寺院；或新建築都可。祇要有一能容二百人的大殿和說戒堂，其他就是各寮的辦公處和大衆的寢室。其實若這樣規模的寺院，是很多很多。現在過渡時期先辦一所速成規範師律儀院，將來就以這院的學僧分遣國內，每一省須有一所而且有完善的設備的律儀院。目前急需要的先創設這樣的律儀院爲整頓中國佛教第一步的辦法。

二養成律儀的規範師：——最初創辦儀律院，學額二十八至二百人，年齡在三十歲以上，出家已有十年，於世學佛學已具有相當的認識，且發願終身于律學者。——如現在各處佛學院的教師或學僧，經過相當手續，准許入於律儀院，受律儀的訓練。且使其對於律儀不僅祇在口頭上講，且重實行。凡律制中應作的羯磨，一一依法舉行，以養成知行合一的僧伽，作建立中國現代佛教共住律儀律宗基本的軌範人材。受了這二年的訓練，身心都自然而然處在律儀之中。因爲這些來學的學僧，已于佛教有了素養，現在再加這番的薰陶，自易身心就範。兩年畢業，就可以派于國內各省辦儀律院。

在這須要注意的，上面所論列是專就現在最初創辦的律儀院，是過渡的辦法。這過渡的律儀院以四年兩班爲期限，到了每省有了一所律儀院，這律儀院就取消或歸併於省的律儀院，因爲創辦這律儀院目的，是速成律宗軌範師。(軌範師即阿闍黎)

在這過渡期中創辦律儀院，尤有一件最重要的事情者，全院的師資要深入大小乘律藏，探佛陀制律的原意和當時的社會的背影；再考察中國現代的社會，以及世界的潮流；與律學本身各區域變遷演化的歷史；務須在這兩年期內，博約折衷，契理適機，建立一種以小乘別解脫僧律儀住持佛教標顯其特殊超越的精神的僧制；同時融以大乘菩薩戒來攝化衆生發表其恢廓宏大的作用，也就爲全國各省建設律儀院統一僧伽律儀的僧制的根本。

四　實行以比丘律儀住持佛教的律儀院的建設

我在上面已反覆說明比丘律儀是住持佛教的，在中國各省到了建設一所律儀院的時候，也就是實行比丘律儀住持佛教的時候，也就是佛教僧制統一的時候。現在抽爽的提出幾種來講一下：——

(一)要有如法的人數：——律儀重要的命脈點，是「止持」和「作持」兩門。而止持又名「隨戒」，作持又名「制戒」，隨戒是隨于制戒而行，制戒是制種種止戒的種種作法。換言之：律儀的重心點全在于作持，亦無不可。律儀院的本身，也就是根本于這點上而建設。律儀院的學課，在戒律條文的講授自然重要；而作持種種羯磨的舉行，尤其重要。

「羯磨」的意義就是「作業」，作授戒，說戒，布薩等法事的業，所以有些就譯爲「作法辦事」。但羯磨要具四法，否則便爲非法羯磨，那四法呢？一法；二事；三人；四界。現在唯就「人」來講。四分律謂『有四種僧：四人僧；五人僧；十人僧；二十人僧。』這也等於政治的合議制，茲將四種僧區別意議如下：——

四人僧　除自恣，受具，出罪等羯磨；餘一切羯磨應作。

五人僧　除具出罪；餘一切羯磨應作。

十人僧　除出罪；餘一切羯磨如法應作。

二十人僧　一切羯磨應作。

僧祇律中還有這樣的說明：『應二十衆作羯磨十衆作不成；應十衆作而五衆；應五衆作而四衆；皆不成就。』若現在的中國，我們暫把他低降一等，認爲末法「邊地」的國，則受具出罪人數可以減半，將來軌範師的人材漸多的時候，可以由邊地還升到中國。

所以正式律儀院的軌範師，至少須有十八，方爲如法的人數。這些人，就是終身于律宗者。

(二)編制與考試：——中國佛教現在這樣的腐敗情形，就由濫收徒衆，盲授戒法所致。到了律儀院正式成立，將來佛教住持僧沒一個不是受律儀院兩年專門的教育。儀律院的學僧，就是將來佛教的主人翁。故要投考律儀院的學僧，須有嚴格的考試。律儀的編制是分兩級：一是沙彌，二是比丘。年齡自十八歲至二十歲。初出家者考入沙彌僧，受學半年；入比丘僧，受學一年；再入菩薩僧受學半年；而這菩薩僧在他的本身依然是共住比丘律儀，也可叫爲菩薩比丘僧，共期以兩年。

來投考的學人，須依律辯受，無十三難，無十六遮，方錄取。然驗「遮」「難」時，不問現在一般非律僧戒，散了一張遮難文，使受戒者默記幾個非字幾個無字，隨爲應付。在律儀院內考試典範師的高僧者，依其[illegible]寄驗以標取去，萬不可效粉墨登場，徒事爲飾。要知道佛寶法寶由僧寶建立；僧寶本身不清淨，怎能將佛法化導衆生，這就是佛教正本清源的整頓僧制的辦法。

(三)律儀院畢業後的問題：——在律儀院受了這沙彌律儀比丘律儀菩薩戒的戒法和修持，住持佛教僧寶的僧格，可以成立。倘是學僧願終身學律，即可在律儀院服務。或志願在弘餘宗者，則由律儀院轉入普通教理院，如現在各處所辦的普通佛學院。——將來普通的教理院，也須採取律制的精神，不能離開比丘共住的僧律儀。即就是普通教理院畢業後，轉各專宗高等教理院，也還依僧律儀而共住的。或者直從律儀院出來就服務於佛教的各種職事：如布教所，慈善團等等，但也不能離開比丘僧別解脫律儀精神的。總言之：是僧團所攝的一分子，在各方面弘法雖有些不同，而根本的精神，須是一致。如是，方足以特樹佛教精神，住持佛教，化導社會。而現在雜亂非律的僧衆，實不足以代表佛教。

以上是單在內部積極的建設，同時在消極方面的是注重言論的宣傳，以喚起中國佛教現狀底下的一般僧衆。我在上面講過現在僧衆的腐敗，不是完全由他們自己造成的，他們那裡有這樣的力量，這完全是一千餘年中國佛教本身的結果。因爲有了過去那麼久遠的因，前人良好的果已被一時代一時代收拾去了，現在累積層堆剩下來的，都是前人吃了果子排洩出來的屎屎了。他們不知道屎屎是應該利用去培養新的果樹，將來有新的果子可以吃；他們反說[illegible]屎屎[illegible][illegible][illegible]下來向面做果子

賢孫的應當去吃，這眞是可憐可愍之至了！所以研究律儀的人和研究教理的人，時常匡正現在一般所謂叢林的羣衆或個人行爲之謬妄，尤其是要破斥非法的傳戒，務使佛教僧制歸于一眞而後已。

五　結　論

以上所討論的是關於整頓今日僧制，建立現代住持僧第一的急務。這不是在唱高調，是貴在實行。有些人怕比丘律儀太煩瑣不易實行，其實依比丘律藏研究起來關於佛陀當時制律的原意，不是十分難的事。故我在比丘律概論(此爲我在閩南佛學院所編的講義)中論及佛陀所制之性戒與遮戒。如犯性戒，一方受國家社會法律的懲罰，一方招來世的惡果，是佛教徒所不應行者。至于遮戒：一防患於未然，二關于當時社會經濟，三由當時社會習慣，此外即關僧團本身的組織而成立者。總言之：一面要免被世人的譏嫌；一面養成僧伽純潔的人格。所以全部律藏中，除却當時因印度社會習慣幾條遮戒外，其餘一切非不能通行於今日之中國與今日之世界。

又本篇中專在沙彌比丘二衆的律儀院來講，而其他五衆，都沒有講到。但其他五衆在佛教大系上，都共依止於比丘者，故將來正式律儀院建立，而在家二衆，自可臨時受戒；而沙彌尼式叉摩那比丘尼，亦得附設律儀院一部分於比丘律儀院。

以上所論，疏漏尚多，不過陳我個人一得之愚，以貢獻於海內爲法護教的大心比丘，作整頓佛教僧制的一參考資料而已。

二十年三月十二日，寫於南普陀之海印樓。

律學之精神

芝　峯

凡一團體之生存與發展，其內在自必有其「湼而不淄」之精神。然使其精神得以充分表現，不僅得與一般社會營其共存生活且能指導社會者，則其構成團體不可不有其徹內徹外一貫之精神。

「僧伽」常人皆誤爲是指一個出家比丘之特別名詞；其實，僧伽義爲「和合衆」，是理事和諧融合之羣衆團體。構成功此教團成爲教團之有力生命者，即是佛陀所制之一切戒律。故戒律，即是教團有生命之精神。苟教團失其共同所依止之戒律，亦即是失去教團生命之精神，即是內則失其「湼而不淄」之精神；外則不唯失去指導社會之能力，且爲一般社會之所不容，必歸於天演淘汰。印度佛教之衰滅，此亦爲其主要之原因。不然，試一觀其近隣錫蘭緬甸等域，即可恍然。薩婆多論云：「毗有四義，餘經所無：一是佛法平地，萬善由之生長；二一切佛弟子皆依戒住，一切衆生由戒而有；三趣湼槃之初門；四是佛法瓔珞，能莊嚴佛法；具斯四義，功強於彼。」

佛教教理，古今中外已有定評，現無須贅言，所謂其內在自有「湼而不淄」理教之精神也。眞能充分表現其

精神使佛教久住者，厥唯徹內徹外構成僧團生命之律學，所謂「行教」是也。佛教唯一之目的雖重於精神之修養，然亦須由外表道德之實踐以趨證。況信仰佛陀而歸信者出家者曰衆，於一切行動生活上自不可不有其統一之規律。專就出家比丘一方面言：所謂同戒共住等。「同戒」者，是共餘比丘戒體無二，戒相無別，具足受持等「共住」者，同一羯磨，同一說戒等。在四分律中每臨制戒結集十句義：一攝取于僧；二令僧歡喜；三令僧安樂等，僧者即四人以上之團體，整個團體即依佛陀所制之律而構成而統攝也。故戒律之精神在止持方面看，似為個人之道德 然能統一個人之行為而成為合羣衆團體之紀律化，是在於作持，即同一羯磨也。

夫羯磨乃作法辦事之名一切僧事皆依羯磨得成，故曰『有秉羯磨，有如說行者，斯則名為正法住世。』「羯磨」，即是白羯磨；白二羯磨；白四羯磨；此三羯磨可攝一切羯磨。故作持者 是合羣之法律；羯磨者是依法之合羣會議也。無論若大若小，或關于羣衆，或關一己之事件發生，皆須依合羣會議依法之裁判，不得稍有抗拒也。故戒律不僅為教團之生命精神，而且是教團生命中唯一無上之權威。故佛陀在世時，唯佛可制，如禮樂出自天子；至於臨涅槃時，囑阿難云：『佛在世時，依佛為師；佛滅度後，依波羅提木叉為師。』吾人亦可參透個中消息也。

中國佛教之傳入，在個人修養道德方面，歷代高僧，比比皆是。然而惜對於教團羣衆之作法辦事，太不注重，以致漸漸形成為今日雜亂非律羣衆之叢林；與特立孤行非律別衆之隱逸；及一般全無紀律之啞羊流氓也。

總言之：律學之精神，即在維持僧伽之規範，養成僧伽之人格，成為眞正住持佛法利益人世之僧寶也。

此篇原年余所著「律學概論導言」中之一節，因與建設律儀院有關，故附刊於此。作者認識。

微妙聲

第二期

本期要目

圖像：十大弟子五百羅漢十三幅……（五五前）
意志非自由非不自由……周叔迦（一）
中道論……高觀如（五）
眞諦留華年譜……魏善忱（二一）
眞諦三藏譯述考……蘇公望（二五）
達磨以前中土之禪學……忽滑谷快天（三一）
雍和宮記……妙舟（四一）
密行比丘與第一戒……法尊（四七）
詩文叢刊……（四九）
白塔寺千僧齋記……張翰藻
歸里……味禪
和顯禪雲師戒殺詩……味禪
夢江南詞二十三首……蘇了非
釋門叢識……燕居（五五）
十大弟子
五百羅漢
釋氏外學著述考……楊毓芬（六三）
敦煌石室寫經題記彙編……許國霖（六九）
西行歸雁……楊大光（七九）
答鍾一客居士問……周叔迦（八九）
獨言二則……朱大端（九〇）
新聞……（九一）

密行比丘與第一戒

法　尊

有恒明法師者。昔年曾入藏習紅教。本年夏間由友函紹來平。囑為覓地清修。鄙人因其携妻帶子。頗以為疑。函詢旅藏之　法尊法師。西藏有無此例。果有之於教義及戒律上作何解說。得復如次。嗚呼。末法魔強。怪象百出。毁法誤人。殊堪悲痛。不惜揭諸本刊。以供習密行人之參考。非敢對人有所誹謗，惟恐行人於法認識不清。致為所誤耳。　劉宗民識

（前略）所言恒明一事。恐為若我。豈能知彼內心所證。然依經律略為衡量。若依小乘戒律。彼犯戒已久。不堪與清衆共住共同受用也。若依大乘菩薩戒及下三部密宗。亦絕無出家菩薩受用女人之理。惟依無上密法，稍容混濫。然此事在菩提道炬論（阿底峽尊者造　即菩提道次第所依）中。已詳決擇。謂出家菩薩絕對不許傳眞實秘密灌頂。（即第二大灌頂）及不許傳眞實智慧灌頂。（即第三）以彼二灌頂皆須明妃故。況用明妃而修法乎。若以出家身。未先捨戒。而受彼眞實灌頂。既犯比丘第一根本戒。又犯密宗第二根本戒（輕心故，違如來制故）其犯密宗根本戒之人。絕無成就之理。（如文殊教王經說）縱其在先已得八大成就。死後仍當墮諸惡趣。其引生四樂。何奇之有哉。再者逆行四空四樂。（眞實者）是圓滿次第。証此次第。則已圓滿大乘資糧道。已入加行道。然在我輩凡愚。眞菩提心尚難發起。對此何敢妄想耶。若唯依男女交會欲火溶精之力。順生四樂停出入息稍能持久者。犬馬亦有。何況人乎。即以持息觀想之力。提精逆行。引生四樂。外道亦有。不與密法相關也。故是否密法。須視其有無菩提心。同時有無眞空定持。並能否攝持欲塵引生大樂。斷二障等，許多條件。非因略生四樂，及修頑空。便是密法也。

退一步說。縱許彼所修是眞密法。然亦須先捨出家戒。而後方行。決無以出家身受用業印之理。以出家相受用業印。既招世譏。復破正法。縱予以驅逐。亦未爲過。印度諸得大成就者。或自返俗。或由僧逐。俱有陳跡可尋。後人應效也。倘以驕慢自持。妄謂修某密法。證何空理。生何大樂。是於初戒之上。更犯第四大戒也。總之無論依顯依密。在大在小。皆無以出家身受用業印之據。而皆有犯戒之義。此等人若在寺中。必須驅逐。以免染污破壞正法。若不在寺。驅與不驅。敬與不敬。智者自察。則非尊所知也。藏地紅教用業印者。皆是居士。而非苾芻。若比丘用之。亦是犯戒。非好相也。嗚呼。內證功德。如人飲水。一失人身。萬劫難再。犯戒之行。可不愼歟。茲因見問。順口開河。是理非理。請更質之飽學大德可也。（後略）

苾芻學處

法尊

重慶漢藏
教理院刊

凡例

一本書原爲二三同道發心學戒禮請法尊法師譯講西藏有部戒經講義筆記而成

一本書曾經再次講說筆記時去其口解之廣義直錄每句之本義可與藏本原文對勘等於義譯

一本書所用名詞多依義淨三藏所譯之一切有部毘奈耶間有漢譯所無及過於艱深者則易以近代通俗名詞

一律中法數及專門名詞其不能通俗者則加雙行小注以便初學

苾芻學處卷第一

宗喀巴大師在朗增敦寺講迦曹結記錄

法尊法師在漢藏教理院口譯塵空筆受

宗喀巴大師於前藏朗增敦寺安居時與熱打扎敎卻把讓二位法主共同抉擇如來聖敎。爲諸大衆講說戒法。其弟子迦曹結記錄遂成此書。此中先說出家事及依止善知識規矩等。次釋二百五十三戒。至於後十六事另有別本。初歸敬三頌。前二頌系宗喀巴大師從有部戒經錄出。後一頌爲大師自造。次卽正文譯義。

名稱徧揚三世間　宣說正法師子吼
獲一切智三寶藏　梵釋諸天禮其足
稽首頂禮兩足尊　已度無邊生死海
徧智學處三寶器　今於聖衆當開顯
出離尸羅斷衆苦　拔除薩迦耶見根
摧壞世間與魔箭　敬禮佛陀我當說

能成辦現世後世一切圓滿。能除遣現世後世一切衰損之根源。惟是如來聖教。欲趣入聖教者如俱舍論說先要住戒。次方從事於聞思修。是故無論修何種行皆以清淨戒爲根本。而出家及近圓者最初須

清淨自所受戒。如是宣說學處毘奈耶。佛滅度後卽是大師。是故應當恭敬聽聞。聞後雖微細戒亦應勵力守護。況麤大惡行乎。如苾芻戒云。我入涅槃後此是汝大師。又云聽已當正行。如大仙所說。於諸小罪中。勇猛亦勤護。心馬難制止。勇决恆相續。別解脫如銜。有百針極利。若人違軌則。聞敎便能止。大士若良馬。當出煩惱陣。若人無此銜。亦不曾喜樂。彼沒煩惱陣。迷轉於生死。

出家及近圓者守護戒法分三。甲 第一受戒方法。第二受後守護不犯。第三犯已還淨。初又分二。乙 一受戒法。

二守護法。初又分三。一傳戒人。二受戒人。三傳戒法。

丁 初又分二。一傳沙彌戒者。二傳苾芻戒者。初又分四。

戊 一親教師。二阿闍黎。三啟白人。四啟白處。

戊 一親教師須具足十三種功德。一未犯根本戒羞犯性罪是淸淨支。二受苾芻戒後滿十夏中無間斷是堅固支。三通達律藏是善巧支。善巧者須具足五法有多種五法而爲親敎師所必須具足之五法。一知犯。二知不犯。三知輕。四知重。五能背誦別解脫毘奈耶經。四見合。五相合。六具足三種名言。能說解義。心住本性。七身平等住。八住本性地。非犯戒受治罰奪五種殊勝者。九具足悲心。十具足忍辱。十一眷屬淸淨。十二若法若財精勤饒益。十三時時

教授。以上十種是饒益支。此中時時教授者謂親教師對弟子應當如理教諸學處。如苾芻戒化人緣起及勸令更食緣起中說。賢首如世尊教云。諸苾芻寧可令人作屠夫。不應爲人出家近圓而不教授。彼墮地獄我亦有罪。故我不能與彼出家。是故親教師於自弟子棄捨而不教學處卽不應理。若有他苾芻云汝可與此人出家我當代汝教授。如此則雖不教授亦無違犯。戊二阿闍黎須具足八種功德。一苾芻戒清淨。清淨有三說一未犯根本戒羞犯性戒。二未犯根本戒及僧殘。三羯磨時一切細罪均須懺悔清淨。二見合。三相合。四具足三種名言。五身平等住。六住

本性地。以上六種名苾芻六法。以下簡稱苾芻六法。七非親教師。八能傳沙彌戒。戊三啟白人須具足九法。一至七同上阿闍黎功德。八界內住。九善巧啟白儀軌。戊四啟白處須具足三法。一僧數滿。二住本性地。三在聽聞界內。

丁二傳苾芻戒者分四。戊一親教師同前。二阿闍黎有二。一羯磨師須具二法。一堪作滿足羯磨。二知羯磨儀軌。若無堪作滿足羯磨師。其僧眾功德圓滿未犯根本戒者作羯磨亦可。但眾犯惡作罪。二屏教師。即教授師須具足十四法。前六法同上。七善巧問遮難儀軌。此名七自性法。八於差遣時不隨欲行。九不隨瞋行。十

不隨怖行。十一不隨癡行。十二非滿僧數。十三問樂欲時須答樂。十四非先已差者。

戊三僧衆卽尊證師須具三法。一數滿。中國十人邊地五人。二堪作滿足羯磨。三離二種不和合。二種不和合、謂一應集者未至集、二已集者阻止其羯磨。

戊四白時苾芻須具二法。一除羯磨師是餘苾芻。二善巧白時威儀。如是上來所說之德相隨缺一種、或爲人出家或爲受近圓。其傳授戒者就不具足德相之分卽犯出家事所攝之惡作罪。

丙二受戒人分二。丁一具足順緣。二遠離違緣。初又分三。

戊一身圓滿。二意樂圓滿。三相圓滿。一身圓滿者謂受

沙彌戒須滿七歲能驅烏。受近圓戒者。從生計須年滿二十歲。若計胎分雖滿亦不可。大疏云（印度法友論師大疏）於受近圓時不應計算胎分。若計算受戒者得戒。然傳戒者得越法罪。二意樂圓滿者。謂於所受戒不擇支分。受時知得。具涅槃意樂。三相圓滿者。一衣相。沙彌須具足上衣下衣卧具攄水羅。近圓於上再加複衣。（大衣）二鉢相。衣鉢均須清淨（質量如法）具量（大小合法）下至借用亦須全。三身相。蓄髮過量者須如法剃除。下至沐五支。二遠離違緣。分四。一遠離生戒遮難。未造無間罪等。二遠離安住遮難。非父母不許等。三遠離增長

遮難。如病等。四遠離端嚴遮難。如禿手及諸根不具等。如是所說順緣隨缺一種。違緣隨具一種。若出家受近圓。就受戒人相不具之分傳戒者得惡作罪。受戒者除生戒障外。雖具餘難亦可得戒。又鉢雖借亦不具足者。但與出家無犯。不可與授近圓。

丙三傳戒法分二。一傳沙彌戒法。二傳近圓戒法。初又分三。一加行。二正行。三結行。

戊一加行者。最初為沙彌作親教師者須於求出家者先問遮難。了知清淨方可允許出家。次以皈依為先令受近事男戒須三番說後說學處一遍。若但受近事戒者。應告知時。先不

須問遮難。若先已受近事戒而來出家者則問遮難後。卽可交與敵白人。爲授皈依時須令了解其義而發生涅槃意樂。生淸淨出世心。卽是戒體。若無涅槃意樂則不生別解脫戒。此與受沙彌戒皆由皈依時發生涅槃意樂故。若爾受近圓戒時由何令生涅槃意樂。答。於請師儀軌中云。願爲我授近圓。由說此語時發生。蓋圓卽涅槃近卽趨近也。請爲我授近圓卽皈依法寶之義。皈依之中亦以此爲主故。又有難云。若無涅槃意樂卽不生別解脫戒者。則於一切生死過患乃至未眞實發起欲棄捨之心則不應與戒。答。此處所說涅

槃意樂非由思惟三有過失涅槃功德而發生猛利欣厭變易之想。是由了知皈依之義而發生堅固之認識耳。如是為彼授近事戒後交與啟白苾芻。啟白苾芻應問清淨否。若云清淨卽應代白啟白方法。若界內所有一切僧伽或聚一處或別別住。若別別住白時須互相添滿僧數啟白一切。若界內不滿僧數卽不須用啟白儀式以常言通知可也。啟白時除親教師外餘人皆應云若清淨者應與出家。其次令三番請親教師。除頂髻外鬚髮皆應剃除。並須沐浴。其後再審問若無悔意方為剃除頂髻。任隨一時須隱

用方便檢視其男相。然後令頂禮親教師雙足。師應授以上下二衣。令其披著。及授與鉢坐具攄水羅。次爲說皈依。而與出家。此時出家已成。次由親教師交與授沙彌戒之阿闍黎。彼應問云障法清淨否。親教師應如實答。戊二正行者。以皈依爲先。三番說授沙彌戒之儀軌。戊三結行者。宣說學處儀軌一遍。若非無間授近圓者。除阿闍黎外。其餘隨一比丘應告知時。

丁二傳近圓戒法分三。戊一加行。二正行。三結行。戊一加行者。將爲親教師者。於未入座前。先用常言請白二阿闍黎及僧眾。僧眾數目若就邊地具足德相者定須

滿五人數若有多數可集而不集者犯一惡作罪。界內苾芻堪集聚者若未來集應當取欲。諸集聚者於自所犯罪應防護者防護應懺悔者懺悔應加持者加持然後集聚。其次應三番請親教師。師應加持三衣並用常言授與坐具及擴水羅。次應觀察鉢用常言差遣一苾芻將鉢陳示一一苾芻。看後加持授與。授畢將受戒人安置於可見不可聞處。若非同意羯磨處即先作同意羯磨。次由羯磨師差屏教師。先問意樂後以單白羯磨差遣。次由屏教師於屏處問遮難知清淨以啟白入內。僧衆應答。其後由羯磨師教

令三番乞授近圓。用單白羯磨得衆同意。問諸遮難。

戊二正行者。由羯磨師白四羯磨令成近圓。

戊三結行者。告知得戒時及爲說十一種教授。此等是於文句善巧略而說之。廣如清淨羯磨儀軌中所說。若受戒者年少而自不知年齡。應方便檢視其隱處生毛否。若欲受近圓者不應令上高樹不令出界外。授近圓後無間應說依處。開示苦行令善了知。如此令其出家受近圓方稱如法圓滿。若於此等儀軌中隨違一一支分。傳戒者就不如法支分上得一一惡作罪。

丙二守護法分六。一依止師法。二於應承事及不應承

事處應如何行。三於自事應如何作。四病人與看病人應如何行。五耆宿與初學事。六保護處所及眷屬法。初又分二。一正依止師。二隨順學處。初又分二。一請依止法。二依止後如何行。初又分七。一所依師。二能依人。三依止法。四若是自師應如何稱呼。五壞依止因。六依止時遇他事應如何作。七依止之例外。一所依止師須具足前親教師之十三法。二能依止人須具足七法。一恭敬師長。二五眾律可以還淨。三勤修善法。四樂為師作事。五具足調伏。六具足忍辱。七是苾芻未滿十夏或雖滿然不具隨一五法。三依止

法分三。庚一加行。或問他人。或靜觀其終日行持等。由此觀察。了知師之德相。後用常言請白。爲依止。其師亦應觀察弟子德相。若具足。則開許。弟子應雙手接禮師足。庚二正行。白云。大德存念。我某甲今請大德爲依止師。惟願大德爲我作依止師。我得依止大德而住。三說。庚三結行。師應云方便。弟子應答善。若此處無戒臘長於我者。應依止具足堅固善巧功德之少者而住。於彼不須頂禮。若依親教師住。則不須用儀軌請依止。若親教師與餘依止師共住一處時。唯應依止親教師住。除親教師外。若有多依止師共住一處

則可隨意依止。四若是自師應如何稱呼。若非親教師阿闍黎，不應稱爲親教師阿闍黎，若是親教師等不應直呼其名，應加親教師等，尤其未加不應直呼親教師之名，即對於戒臘長者，未加上座長老或大德等稱呼，亦不應直呼其名。五壞依止因分二：一壞啟白，二壞作用。壞啟白者，若具不信師等五種可治罰因，或罵師，或已他去，或入非法衆，或見自親教師，或起互不關待心，或已死，自他或轉爲非比丘，或轉根。壞作用者，於彼諸法上再加轉成異界。如被大水或其他因緣將界破爲二分，師與弟子各居一邊，壞啟白之因亦能壞依止之儀軌。

壞作用因唯壞能防不依止之罪。六依止時遇他事應如何作若於此處有褒灑陀而無依止師應速從餘處請一依止師來。對依止師應與衆多利益。第一不差作事。第二與好房舍。第三與用人等承事。若請不能得者應捨褒灑陀往餘處求依止師。如是若受前安居或已受安居在第一月中爲守護前安居。及後安居除前二月守護餘時遇無依止師者先應請依止師。優待條件如上。若請不能得時應捨安居往他處。因前安居在第一月中尚可往餘處作後安居若後安居在後一月中已成就大半雖捨安居功德亦成。若前安居守護後二月中及後安居守護前二

月時。遇無依止師者仍應請師如上。若請不可得應棄捨依止守護安居。在此期間少者遇事應問戒臘長者。待解夏後往他處求依止師。按上言若前安居守護後二月者實則守護中一月。因後一月中亦可解夏他往也。若依止師行徧住及意喜六日等時無他人可爲依止者。有事應問戒臘長者。又客苾芻住二三宿亦應如法請依止。若唯住一宿則不須請也。若依止師不在家時遇事亦可暫請問他人。

己七依止之例外有九種。受戒滿五夏具足最後五法在遊行時。二前安居後二月及後安居前二月中無師可依。三若依止師往他性地因求依止師尚未得

時。五新到他處初一二日休息時。六暫住一宿卽他往。七被驅擯時。八被師遮止時。九有與上八條類似之事時。如是九時不依止無罪。

戊 二依止後如何行分二。己 一弟子應如何行。二師應如何行。初又分二。庚 一意樂依止。二加行依止。一意樂依止者。於依止師應作父想。有慚愧心羞作不善而起恭敬。語言恭謹摧伏驕慢令心低下。庚 二加行依止分二。辛 一請安問事。二問後當行。初又分二。壬 一加行。自己早起漱二三口水括舌苔嚼楊枝。不應於三寶師長前作。楊枝及括舌物不宜太鋒利恐傷舌齒若欲挖

耳亦如是作。若齒木及括舌物上有垢穢應用水土洗淨方棄。須作彈指聲棄於屏處不應棄於三寶師長前及衆人常居止處及大小便處。棄大小便唾亦應如是。若在房內則棄於脚盆或水竇等處。括舌物或用齒木作或用鐵作。齒木量在十二指內八指以外。不應太粗不應太細。若痰癊重者齒木難得時四指半以上亦許用。若無齒木用澡物等淨口亦可。如是盥漱以後先至佛殿頂禮三寶。然後至師處徐敲師門令知有人欲進。不應猛利推門。進出時勿使擦門響安住正知徐徐出入。如是從漱口至進出等威

儀非但弟子應爾一切比丘皆應如是行。二二正行分二。一請安。二問事。癸一請安者先頂禮師。問夜間安眠否。此是不應頂禮不淨者之例外。若在餘時雖是依止師若未洗漱淨不應頂禮。二問事分三。一所問何事。二如何請問。三問事之例外。子一所問何事者若自知此事不清淨不應作卽不應問。知是可作或有疑惑方可請問。雖知亦應請問者爲得師許可故。子二如何請問者。苾芻戒經及德光論師所造之苾芻戒根本及釋論皆說一一事皆應請問。若不能者可如沙彌戒疏中所說而行。或稱親教師或稱阿闍黎存念

我某甲今晝夜次第諸行請白作所應作。三問事之例外分二。一事之例外。二請問之例外。一事之例外者有八。一棄大小便。二棄楊枝等。三在寺廟勢分內禮塔。四以經行意樂在四十九弓以內經行。五飲水。六無請問價值之諸雜事。七已請問往作時中間又遇如法他事。八與上類似之如法諸事皆不須問。二請問之例外分二。一弟子之例外。二師之例外。弟子例外有八。一已滿五夏具足最後五法在遊行。二前安居後二月及後安居前二月中若無師其中最長者。三求依止師在五夜以內。四新到苾芻休息之一

三日五暫住一宿。即他往者。六被師遮止者。七被僧驅擯者。八類似以上諸事者。二關於師之例外有四。一若師住他性地。二若無可依師。三前安居後二月及後安居前二月中。四類似上者皆不須請問。

辛二問後如何行分二。壬一常行事。二特有事。常行事者。問安以後應爲師預備澡物齒木洗漱水等。若師須用早餐者。次往廚下觀察飲食。應問師預備何物。必想預備師所歡喜者。到時應白師時至。次須爲師洗鉢。若是乞食者。應爲師預備錫杖若須攄水羅等亦爲預備。若自亦乞食應問師往何方。師許同行。副當

同去行路時若前有危險處應前行往探否者應隨後而行不得距離太遠若有供自妙飲食者應令供養師若與師別別乞食所乞之食應帶回請師看若有上好飲食應轉供師長食後應爲師洗鉢及洗自鉢各各如法安放原處次應爲師灌滿水瓶若師必須掃塔洗塔時應爲師預備掃箒及水等若師洗澡洗足等應爲師洗擦塗抽按摩等到晚時爲師設牀座遞與副裙及接摺正裙預備洗足水及盆攪等并爲擦鞋上之灰泥如是從早至晚事師諸事若弟子衆多可輪次作或分配各作其事若有一人願常代

作者亦可。如是皆如雜事中說。若師與弟子同住一寺每日應往師處三次。若師住阿練若隔一俱盧舍每日可往一次。若隔五俱盧舍則可五日去一次。若隔二踰繕那半則褒灑陀時去一次。或謂每日三次乃至半月一次往師處是為白事者非也。大疏明言為看師長而去。又雜事中鄔波難陀為弟子出家受近圓後乃至弟子未知惡行則依止而住。了知以後即往依止他人。但佛仍教每日三次往看其師。故知每三次往等非為白事也。若見親教師及依止師等立時自應無間起立。恭敬承事立於師側。不應親附

與師有嫌隙處。於師長事應勇猛作。一切進止威儀應端嚴莊肅。

壬二特有事者。依止師之衣事鉢事看病事。爲師除追悔除惡見。或自作或教人作。若僧衆爲師作治罰羯磨時應白僧衆請暫不作。一面精進勸師棄捨可治罰因。若已被治罰應勸師對僧衆求忍恕。師若須作遍住意喜出罪等。應爲師白僧師若欲作犯罪事時應當勸止。若在師前善不增長久住無益應善白師另爲尋依止師。除僧衆差遣之事外凡見師縫洗掃地等均應自爲代作。若爲承事師及僧衆於水菓等應爲作淨。或除塔上草或摘花菓取楊

枝等均應令沙彌或淨人作。

二師應知何作分二一攝受。二一治罰。攝受者。若種姓有過失或身有過失者不應爲出家。若已出家受近圓者不應令在大衆中。又自己沙彌弟子只應留一人在身邊。若有二人欲同出家不願分別求師者可令同出家。長者爲受近圓。若二人均年不滿二十可暫令一人依止他苾芻。彼苾芻俟其年滿時應交還本師。若彼不交回者本師應以方便或以勢力奪回與受近圓。爲師者對於自己眷屬及依止弟子等應作子想。對於弟子之一切承事應知足受。鉢事衣事

弟子不能作者應爲代作。從作看病人至行遍住意喜出罪如弟子對師所作者師於弟子亦皆應作。若弟子爲求增長善法請另尋依止師時應卽代弟子謀一可爲依止者交與彼處。若弟子親近惡友應當遮止。應常令修善法。應助其財力令善法成就。若有罪令懺悔。若有因緣可代弟子辦諸無罪資具。二治罰者分五。一所治罰者。二能治罰者。三治罰時間。四如何治罰。五治罰後應如何作。一所治罰者有五。一無敬信。二性懈怠。三不聽教誨。四心不恭順。五親近惡友。此五過隨具一過卽應治罰。若無可治罰因不

應濫治罰。二能治罰者。爲依止師者自應全無可治罰因。三治罰時間者。除夏安居餘一切時。四如何治罰者有五。一不與弟子共語。二不與教授。三不受承事不爲新作財法利益。四已作善品暫令間斷。五不受請問。五治罰後應如何作者。若已捨棄被治罰因來求忍恕應受其懺悔若未捨棄被治罰因不應受其懺悔。若不來求忍恕應令一有智慧善巧苾芻往勸令懺悔。若彼決心不聽勸解則驅逐令去。若是沙彌應與五物。卽上衣下衣鉢瓶攄水羅。若欲受近圓或受近圓者於五物上加與複衣及坐具然後逐之。

若逐出後披又來求忍恕者亦可收容。若他人治罰之弟子餘苾芻攝受者得一粗罪。（破僧粗罪）

丁二隨順學處分三。戊一上座事。二眷屬事。三共同事。初又分二。一總二別。己一總者上座自眷屬中之弟子若有喜聽法者應為說智慧程度相當之法語若有喜靜默思維如理作意者則應放捨勿多擾彼身心。應為諸弟子開示乞食等應不應行處及行住坐臥諸威儀。若欲學經等應為傳授。應如量與飲食等利養。若有病者應與醫藥及看病人等而為饒益。又非但上座凡一切有弟子者皆應觀察各各弟子若空過

時日應當治罰。對新攝受之弟子勿說喧雜語言。又對弟子不應說令心散亂及違律儀之語言。如是威儀等事如所教授弟子者自亦應行。己二別者分五。一赴聚落時。二久住時。三作客時。四臨行時。五安居時。庚一赴聚落者。若僧眾赴聚落上座應在前行。若有弟子在後躭誤未到者應等候。未出門時或出門外應觀弟子衣履整齊否。若有未善著上下衣者應彈指曉示令知。若在後行者不能了解應令餘苾芻告知。若仍不能者即應自為整理。到村落附近時應再觀察。令一切弟子不得掉舉。二久住時者。應告知新來

苾芻寺廟及阿練若之規矩令如法作。若有信心白衣來應令自弟子預備飲食。若不能作飲食或不須作者即爲說法語。三作客時者。所到住處應觀察自己弟子多少。爲領取臥具等故告知舊住苾芻。四臨行時者。應觀察所去方所同行伴侶次看房舍臥具等。若有病者不應棄捨。出行未遠時應問弟子遺落物否使其憶念。令新學弟子不得掉舉高慢。應了知各各弟子記其名字形狀。五安居時者。衆中有不勤灑掃塔殿者令其灑掃。已作者獎讚令生歡喜。二眷屬事赴聚落時不應在上座前行。若上座有事在後

躭誤應等候。若尚未出門行不遠時即當等候。若到聚落附近上座因事落後又應等候。若將入聚落見上座遠來應等候。若施主來請時應告彼等候上座。到其舍已授水時若時尚早上座未來亦應等候。若時已遲恐過午即不候。應將上座位留出坐立均不應在上座位之上。到施主家上座未開口不應先說。上座教作何事應依教奉行。上座說話未完時不應插言說話。上座若說非法語應遮止。若說法語應隨喜。上座若有如法利養應代爲接受應如所教示而行。

戊

三共同事。上中下座於居家中諸根不應掉舉。不

得驕慢。不應久住。目向下視不得掉頭張顧。爲說布施等法及諸根調伏身語之律儀。勸住梵行遮止聚落法。令受八關齋及三皈五戒等。於在家人不應說增長梵行之四依等苦行。不應爲僧眾制少有利益而防害他人之惡律儀。

丙二於應承事及不應承事之處應如何行。凡於戒臘長者皆應承事禮拜令坐上位不應受彼之承事。於戒臘晚者不應禮拜。若戒臘長幼相等者則互不禮拜。於坐位利養等則先來者上坐先得利養。差事則從後起。於同梵行者無論上中下座均應有恭敬心。

除自二師外不應承事餘犯戒苾芻。若是二師縱是犯戒決應承事。但應請問依止師。若父母病人雖是在家人亦應承事。

丙三自事應如何行分二。一善事應如何行。二常事應如何行。

丁一善事應如何行者。出家近圓者不應作外道之苦行。不應貪著增上利養。應依四依處住。穿糞掃衣。常乞食。樹下住。用陳棄藥。若受行十二頭陀行者不行四依則有罪。如是遠離二邊猶須行四沙門行。他罵不得報罵。他打不得報打。他瞋不得報瞋。他弄不得報弄。又應隨行讀誦禪思等。又應思惟護戒

之勝利與犯戒之過失。恭敬學處不放逸行。入聚落時觀依何事能犯犯戒者則於此事最初即應安住正念必令勿犯。爲師長作事時亦應安住正知而於自己禪思讀誦等事相續不令廢失。應常精進尋求善事。

二常事應知何行分二。戊一身事二一資具事。初又分三己一剃除鬚髮及剪爪事。二沐浴事。三諸餘身事。初又分四。庚一剃剪法。住阿練若髮長二指住聚落中長一指半是所開許過此應剃。不得留頂髻除有瘡處不應剃剃牛毛髮。腋下男根處及項以下脛以上均不

應剃。若有瘡等為塗藥故須剃者亦須請白上座後方剃。剪爪規矩或齊平或中間高兩邊低成圓形。不得以色染指爪。為除垢可括磨。二著何衣剃。不應著上衣等剃髮應著髮衣。髮衣量寬一肘半長三肘。若無髮衣可著掩腋衣。三在何處剃。不應在牀座上剪剃。不應在僧眾灑掃處剪剃除有風日雨及老病者外不應在廊下門房等處剃。四剃後如何行。剃髮等處應自掃除。爪髮等物棄糞穢處。二沐浴事剃除鬚髮後應沐浴五支以上。浴時不得鼾體應著浴衣。若無浴衣應於屏處洗以樹葉遮蓋其男根處。若作浴

衣不可用雙層。若在寺內洗浴應在水溝處以便傾棄穢水。浴後身未乾不應著衣。為拭身故應用浴巾。若無浴巾稍蹲待乾用浴衣擦之浴後應洗足。若在寺內應於水竇處洗。或用藥湯洗。或作洗足處。此是開許學處三諸餘身事。除二足掌其餘身分不應用磚塊等鋒利物擦磨。若升梯等高處須結裙下邊餘時不得結。呵欠等時須以手遮口。依止煖室是所開許。作煖室法是應作學處。其一切資具應收藏於屏處。如是洗浴等淨身事未著上衣乃至未著掩腋衣等不應作掃地等事。若無堅固信心之俗人不應令

爲洗身。非但浴事應爾凡一切出家人於一切事皆應如是。

戊二資具事分二　己一鉢。己二衣。鉢又分六。庚一鉢不可少及例外謂夏居期間決定須受持鉢。雖餘時鉢亦決定不可少而特說安居期間須受持者。因安居中多有施主無托鉢之必要。恐人誤爲不須鉢也。爲除此疑故獨說之。若無鉢不應遊行。若有恐怖處可用小鉢。

二用鉢法。鉢中不應盛餘器所盛之穢水。菓皮菓核等不應盛鉢中而棄。不應立高險處於鉢囊中放鉢取鉢。不應令放逸沙彌洗鉢。不應手執令乾不應用

有沙土之牛糞擦鉢。洗後未乾不應盛囊中。亦不應令過於乾燥方盛。三安放處，不應放在石上及不淨處亦不應隨處放置。若在聚落爲放鉢故應於牆上作一鉢龕。作牆時卽應作就不得臨時挖作。若在阿練若可用竹葦樹枝或用線繩作一鉢籠。以牛糞或泥塗其裏外挂於樹上。四攜帶法。行時帶鉢不應帶鉢籠所到處隨時更作。應用氈等作一鉢袋挂於左脇下持去不應用手持行。袋上作襻不應太窄。爲令不卷故帶內毡以線絡之藥等襍物別裝一袋，持彼諸袋其襻長短錯置不應齊挂傍出如甕鼓形。五恭

敬持鉢如護眼珠。六修製鉢法分二一補法。二燒法。補者。應在屏處補。爲補鉢故僧衆應備補鉢器具。若是鐵鉢穿孔小者以釘塞孔。大者用鐵片邊作魚齒形夾於內外打令堅。有五種溶濕物不應用爲補鉢。卽黑糖黃臘紫鑛錫鉛。若是瓦鉢應用泥及鐵末等補之。燒者。常受食之鐵鉢隔六月燒一次。瓦鉢隔半月燒一次。若安居時盔燒鉢期先日食後卽將鉢洗淨塗油少許。次日食前用牛糞擦之。將燒鉢處善爲灑掃須看無蟲而燒。用鉢規矩廣繁。須參閱本經或律攝茲不詳述。已二衣事者。護複衣等如護身皮。洗染縫補均應如法善作。

丙四病人與看病人應如何行分三。丁一看病人共住弟子。近住弟子。親教師。阿闍黎。同親教師。同阿闍黎。常接近共語者。心無猜忌者。遠親。泛友。此十種人對於出家苾芻乃至稍具出家相者應爲看病人應由前前親者爲之。若病人多需用看病人處多者應先爲依止師作看病人。若有多依止師應先爲現所依止者作看病人。若依止師病輕他人病重即爲他人作看病人。若無上來十種人則由僧差派視病輕重需用多少看病人應如法差。其看病人應善承事病人所說不違戒律具法義之語應依順作不得放棄。若

病人索取增上貪著之物。應與須爲開示貪著之過。若觀察病人知其將死。不應令在僧衆臥具。應設方便令洗浴塗油等。爲換私人臥具。病人死後其衣被用具等。應由看病人料理熏洗。一醫療及承事。若病人自己無藥可用。僧衆藥若僧衆亦無可令看病人向施主家求藥。若求亦不得。僧衆應與藥値。若僧衆無資供與。可賣塔像之莊嚴珠寶衣物等而爲購藥。病人應供三寶消災祈福。若自無物承事三寶。可取僧衆物供養三寶。若僧衆亦無可取佛物變値供養。三病人應如何行。病人不應過餘驕傲麻煩。對於看

病人之如理教授不應乖違病時所用三寶財物病好後有力應還。

丙五耆宿與初學事分二。丁一耆宿事。見有在家出家者來應讚善來舒顏含笑。對在家人應爲說法。若住聚落可作飲食。若住阿練若亦應與水及坐具等。二初學事。應灑掃房舍。於僧房中安置牀座及水等。爲僧衆分菓等及行飲食等。

丙六守護眷屬及處所分二。丁一守護眷屬法。若有僧伽藍民建立神像雖與佛法相違但與地方及苾芻無害者應放置不問。若有損害應制止令作如法事。若

制止時彼不歡喜或相率他往者應施恩令生歡喜俾得安住若無力制止上座自應他往終不因此與眷屬爭吵。二守護處所法。若有盜賊損壞僧園爲擒賊故可令眷屬爲之。若眷屬不能爲或不願爲者不應輕對他人說應報國王或國王太子請其如法制止。

苾芻學處卷第二

宗喀巴大師在朗增敦寺講迦曹結記錄

法尊法師在漢藏教理院口譯塵空筆受

二守護不犯分二。一守護辨阿笈摩所說諸罪。二守護其餘六十事中所說諸罪。初又分五。一他勝罪分四。一非梵行分二。一正明罪體。二護心方便。初又分二。一罪之建立。二學處惡作。初又分四。一事支分二。一所作境。二能作根。初又分二。一明三道。二明所依身。今初。三道者口大便處及婦人小便處。行時過初分以內。無病等損壞。二所依身者或全身或上下半身

堪依止。或死或活或人或非人或男或女或半擇迦或自身或他身三瘡門。皆犯他勝罪。二能作根。是自已根與自身相繫屬。有勢無病。一意樂有二。一想錯不錯亂。均犯。二發起心。自欲領受生支與道相交會之心未間斷。三加行。如心所想如是行之。四究竟。身識領受交會觸。意識受樂。即得本罪。此中苾芻苾芻尼式叉摩那沙彌沙彌尼爲境受他人男根所觸樂。亦犯他勝及同他勝之惡作罪。犯罪次第。從生發起心未發動身語以前是應防護。發動以後乃至未成他勝皆是應懺悔若爲交會故從動身加行乃至道

與生支未交觸以前皆是惡作罪。若已交觸未過第一界限是粗罪。然有例外。若他人欲與自作不淨行自言允許及教他作不淨行。雖自生支未與道交觸亦成粗罪。若以、淫欲意樂發動加行。但非三道是身中餘空隙處或皮囊等器。於諸非道而作道想起加行等皆得粗罪。若雖是三道或爲病等所壞或所依身於中解合而見有縫。或半身不全之三道。或雖全而手等大小不能相稱。或已煮熟之豬等三道。或口道齒以外。或木等所作偶像由非人所攝持略見有道相或由他人勢所逼迫不能領受圓滿觸樂。心意

動搖。或於無女根之女半擇迦小便處。或道與生支不相稱不能入內。或為欲交會故揉搦瘡門。或能入內而有怖心。或有羞慚心不能領受淫樂。或於三瘡門以外。生支路觸皆得粗罪。或雖是圓滿三瘡門而非圓滿生支。或以足指等內入瘡門中。或雖是生支為病所壞不能受樂。或生支無起勢。或曲頭入。或被粗衣所裹不能觸著而入三瘡門皆得粗罪。或雖是道支相交能。依所依。若隨一離身或俱離身。或他能。依所依俱未離身而令交觸皆得粗罪。已二學處惡作。

苾芻晝眠時應閉房戶及柴籬圍繞。或令餘苾芻守

護。或結下裙。如是三種守護皆未作而放逸眠臥。或往輕薄調弄苾芻之婦女家。或住有非人逼令苾芻行非梵行等及壞戒壞命難處。或於狗前露出男根解小便。或躶體涉渡有齧生支恐怖之河流若渡船若入牛羣若觀井若往聚落於此四時不住正知。或未善觀察是男是女便與出家。或獨臥顯露處以上共爲十二惡作罪。按條文有十三或十四。關於皮囊未審西藏如何併合。學處諸事。既非重要茲略不述。二護心方便分二。一於罪建立護心方法。謂安住正念正知滅除欲令三道或似三道與生支或似生支交觸之想。二學處惡

作護心方法，謂了知彼等罪相，安住正念正知，於時於處凡易犯罪之事，尤應勵力防護。

丁二不與取分二。戊一正明罪體。二護心方便。初又分二。己一罪之建立。二學處惡作。初又分四。庚一事支分二。一所盜境是人不與自己共財。二所盜物於彼時處用一加行於能盜所盜均滿數量，是人所攝持物，非已作熟之飲食及劊子手所持之糞掃物等。非下劣故。二意樂分二。一想，於人之物下至猶豫作彼物想。二發起心，是他物未與我，爲自活命故，欲令其畢竟離他屬自此心相續未斷。三加行，或以勢力奪取，或借來抵

賴不還或書信誑取及令他人盜取。四究竟。於所盜物生得心時成本罪。此中生罪次第。從初起盜心乃至未動身語是責心惡作罪。應防護。從發動身語以後一類相續加行乃至未觸彼物是一加行之加行惡作罪。若中間不相續退悔復發起者則退發一次得一惡作罪。從觸物乃至未至究竟以前皆加行之粗罪。若於彼物決心盜取先揀擇而後正取揀擇觸著之時即得惡作罪。或欲盜馬等先以食料牽引或乘馬上或爲盜船先登船上。或爲盜馬上船上之物。作如是盜取決定可得之喜心下至一動身皆粗罪。

或行路時爲他負物欲盜其衣物自向後退等退一步得一惡作罪。至將入物主不見時得粗罪。已至不見時得他勝罪。若應還他物或應賠償他物若他寄存之物彼不知放處於此三種以盜心抵賴不與他得粗罪。至決心不還時得他勝罪。若他人寄存之物彼知存放處爲盜得故將彼物遷移他處未移動以前起遷盜心得粗罪。若與遷物同時或遷移以後發起決定盜心得他勝罪。或以訟諍盜奪他物於國王前判勝時得他勝罪。若大臣前判勝時得粗罪。若雖是大臣判勝他人已放棄諍訟亦成他勝罪。若以抽

彩方法盜取未贏時粗罪。已贏時他勝罪。若數籌時盜數。若塗改號碼等。若在前聚已數又至後聚復數。若在前後任何一聚中已被數自賴說未數，或於自己名分不自在之利養自謂自在。或他未令取自即往取皆惡作罪。由彼等因緣將得物時粗罪。已得物時，他勝罪。或自雖不盜指示盜者之路或爲盜故聚會商議。或作守路警報事。如是受分者皆犯本罪。如上所說支分中若四支有缺如盜無主寶藏等。或自己物。或與自共財親里及僧眾物。或非人物。或甲寄與乙物乙尚未執爲己有。或佛入無餘涅槃以後之

物。或劊子手所自在之糞掃物。或已作熟之飲食價値滿足。或是人物價値不滿盜者皆得粗罪。若餘支皆具但價不滿下至盜一胡麻殼許亦得粗罪。又若餘支皆具。但發起心不具。如爲與自己不共財之他人盜。或自不自在作自在想。或有主物作無主想。如是而盜或以密咒等發動他心令來供養自己。或應償還他者略起不與心。或借他人物無愛惜心而受用。如是等類皆得粗罪。又若自無得心將他人物藏於水等中。或以火等壞。或以密咒令他華菓等乾枯。或他所捉之鹿等爲他放走皆得壞他物粗罪。若以

悲愍心放走者惡作罪。如是若爲供佛等而盜亦惡作罪。若獵所捕之鹿等以修得之神通放走無罪。二學處惡作。若壞神像等他人活命方便。若於非親密處作親密想而取彼物。若作衣等非交易事無求福心以求工資心而作。若拾得他人遺落物久藏於家。若所拾物不知物主應交執事人而不交。若執事人觀物是出家人物不出示大衆。或雖已示衆無人認取而不安放於衆人共見處。若病人未允許而代向施主家求藥。若此物原是已物後爲他人所自在未得他許可而仍取爲已有。若盜賊盜已物心未作捨

未向彼說法或與價而强取回。若尸未壞而取其衣。若爲取衣故打壞其尸。若來出家者彼父母親眷來攬回彼自不願回苾芻應於彼父母等手中奪回而不奪。若他未來請與而往彼家中受食。若他棄捨之物取時未詳觀察是有主無主。若雖是無主物未嘗衆取。若忿身倒地。若自打身。若壞取有鳥住守之巢。若自未往彼處而取彼處利養。若於無盜賊名之盜者處受取其物。若於有盜賊名之盜者處受取物已未染色而受用。若雖已染裁物之原主來取而不與。若獵人逐鹿至苾芻處。鹿已死不還與獵人。皆惡作

罪。若苾芻持有應稅物偷過關稅處得他勝罪。或至關稅處由空中帶過是粗罪。或教他人偷度關稅。或告他人走不上稅之小路俱惡作罪。屬彼之學處。如攜帶應上稅之物。或與他人少價而求免稅等。因關系小卽不廣說。以關稅爲例。如是過渡等應與值而不與等亦犯不與取罪及學處。戊二護心方便分二。一於罪建立護心方法。他未許物欲令其離彼屬我所借他物無愛惜心而受用。欲受分盜物。於不自在物作自在想。於有主物作無主想。此二錯亂想皆應除滅。爲除滅錯誤想故。於取他棄物時應善觀察有無

主等。二於學處惡作護心方便中如前所說諸學處應善了知。

丁三殺生分二。一戊正明罪體。二護心方便。初又分二。一己罪之建立。二學處惡作。初又分四。一庚事支。是人非自己。二意樂分二。一想。於總於別不錯亂。二發起心未間斷下至以饒益心欲殺亦同犯。三加行。以刀杖毒藥力殺。或以計謀令蹈死處。或以殺心指示被殺人所在處。或他人請問可殺否而自許可。或自或教他發動身語不錯亂而行殺害。四究竟。由彼因緣乃至異時而死者得本罪。此中生罪次第。從起殺心乃至

未動身語是應防護之惡作罪。動身語後至未起正殺加行是加行之加行惡作罪。正起加行時粗罪。命斷時他勝罪。若於彼被殺未斷命以前起悔心。或自與彼同時死皆不成根本罪。若於上諸支分中之事支不具。如除畜生外殺餘非人。或變形或不變形。或爲自殺跳懸巖等皆粗罪。若發起心不具。如對於母或胎隨欲殺一不欲殺者死欲殺者未死。以此爲例如於多數所殺中隨欲殺一指令殺者誤殺不欲殺者。或無殺心截人支分。或自知或疑有多數衆生所依林木而放火焚燒。或販賣人口。或捉得賊盜送往

國王斷事處。若移動病人時病人自呼將死不聽信而强移動。或以輕視心謂病亦可不爲看護。或授人以不宜之飲食或瘡癰未熟而割裂之。或閉他人於洞中。或以門扇夾擠他人令生煩惱者皆粗罪。或知或疑有少數衆生所依處放火焚燒。雖無害心指示所殺等皆惡作罪。若加行支不具者。於彼無自在權之人他來請殺而許可是粗罪。己二學處惡作分五。庚一關於病人之學處。於病者或未病者前宣說隨順死語。若有聰慧者可差而差愚蠢者爲侍病人。若無聰慧者對愚者未開示防護病人不死之方便而令作

侍病人。若侍病人於病人側置刀繩等。若病人自作死方便侍病人未遮止。若不觀察即與病人刀杖等。若未問醫者即與病人藥。若未善學醫即爲人針刺等。若病人不能行强牽或推令行等。二關於營作學處。若無正知而作營作指揮。若遙擲磚瓦等。若有破裂者未告知對方而遞。若未觀察地上有蟲無蟲而擲木石等。若力不勝者勉强抬舉。無論起放未發口號令同起齊放。三關於行路學處。行時不論疲未疲之苾芻於後推之。若知已勞不令休息。於同行之疲勞者未代持資具。未自前行先爲洗鉢安座受食轉

望觀其來否。若於未至持食往迎等。四關於遮止惡心學處。若爲得財物欲令他死。見他人作不應作事自心隨喜。五關於放逸學處。若自無正知以密咒掐打等。若不住正知爲噎者捶背等。若倒擲而行。若令他拋擲刀杖等。戊二護心方法分二。己一於罪建立護心方法。輕自他身命欲作損害。或他來請問殺否自心欲許可。見有損害處無顧慮心欲作。若有損害因緣現不安住正知欲想販賣人等皆應遮止。二於學處惡作護心方法如前應知。

丁四妄說上人法分二。戊一正明罪體。二護心方便。初又

分二。己一罪之建立。二學處惡作。初又分四。庚一事支中對境須是人能言語能解義心住本性非半擇迦及非二相身平等住與自身異所說事須超欲界功德如說得無常等二十種想。或靜慮無色無量入流等四果六神通等。二意樂分二。一想於總於別不錯亂二發起心。變想欲說自己具上人法之心未間斷。三加行。二一是語二是自語三不錯亂四與自身相合五語義顯了。具此五種相說自得上人法。或說得已退失。或說得上人法者不為非人所惱。但我亦不為非人所惱矣。或說與天龍等互見聞交言等。此非得神通者不能

有故。或他人作如上等問自用語言答認。四究竟。對境了解自所說之事時便得根本罪。此中生罪次第。從初動念欲說妄語之心乃至未發語言是應防護惡作。從發身語漸次生起加行是加行惡作罪。繼之粗罪乃至究竟。若事支不具者如說見糞掃鬼等。或說欲界所攝之不淨觀等心一境性。或爲令他人了解自是有學聖人而說我是有學。含意謂是學別解脫戒者。皆得粗罪。若加行支不具者如欲說得預流果而說得一來果。又如云有人與我相同卽阿羅漢但我非阿羅漢。或意欲令他人知自得上人法而說此

處有得上人法者。或他人問自得上人法否。默然承許。或他人說若是阿羅漢者請入室受供。自便默然入室領取飲食。己二學處惡作。未細思維為人授過去未來之記。戊二護心方便。於罪。建立之護心方便者遮止欲變想而說及他人向自說欲變想接受。

丙二僧殘罪分三。丁一由欲心發動者。二由損惱心發動者。三由三諫不聽者。初又分二。戊一貪內身有情。二貪身外資具。初又分二。己一自身行貪所犯罪。二令他人貪所犯罪。初又分二。庚一貪觸樂所犯罪。二貪鄙語所犯罪。初又分二。辛一貪自種子觸塵出不淨僧殘罪。二

貪他身觸塵觸女僧殘罪。初又分二。一正明罪體。二護心方便。初又分四。一事支。所出物。是自身不淨。先於原處未動。從所出處是自已生支。由何加行而出。或以活有情身或以死有情身或有情身之一部分。或骨鎖或頭部或鼻等。此等諸物各具自相。二意樂想錯不錯亂均犯。發起心或為受樂或為種子或作藥等欲出不淨之心未間斷。三加行。觸而動作。四究竟。由加行為緣令自身不淨從原處流出時得本罪。此中生罪次第。從發起心乃至未動身語是應守護錄。以下僧殘中除有不同者另解說。餘者一切同前

應知。若事支不具者。事支中所出物支不具者如精未流出。或貪他人不淨。所出處支不具者如觸餘身而出不淨。因緣支不具者如觸逆流或由迎風以及觸餘之非有情所攝之床座等。或雖是有情數然不具自相如觸肉團等而出不淨。若發起心支不具者。如以貪心量度生支而觸。或以貪心揉搓。或勢起時以貪心觸。或擠生支孔。若加行支不具者。或因作舞或於空中彎腰。或思維男女交會之樂。或思維將出不淨時之樂。或思維離熱惱（已出不淨）之樂故而出不淨。或無出不淨之心而領受夢中出不淨之樂味。或由

藥力出不淨。或欲往某處出不淨中途即出不淨。或由略起非理作意。或無功力略觸生支而出不淨等皆粗罪。若究竟支不具者。如略發欲出不淨之心隨即放捨。或至不淨將出時放捨其事亦粗罪。若由貪心順流順風而住。或以貪心顧視生支。或勢起時用非有情數而觸。或擠他人生支孔道。或未觸着但略動生支而出不淨。皆惡作罪。

壬二護心方便應遮止攀緣出自種子或他種子之貪心。以貪心欲觸生支及顧視生支。及不欲出不淨而思維出之快樂。

辛二貪他身觸塵觸女僧殘分二。壬一正明罪體。壬二護心

方便。初又分二。癸一罪之建立。二學處惡作。初又分四。子一事支中所觸者根相有作用身可依未壞或身或髮或與身相連之衣等。是人心住本性。身平等住。除三瘡門是所餘身分。能觸者離生支是餘身分未壞。二意樂。想念於總於別須不錯亂。發起心須具足欲領受觸樂之貪心。三加行。若自觸摩等。或他來觸摩自忍受。四究竟領受觸樂時成犯。於上諸支中若事支不具者。如觸不可依止之女或男或無根之男女半擇迦。或觸變化女。或觸有衣隔之女或用土等塞女根中。若發起心不具者。如以滑煖輭等意樂而觸

女皆粗罪。或以足等踢女。或女來推座等。或見女跌彼自能起輒相牽扶皆惡作罪。(癸)二學處惡作。雖無貪心而觸女尼等是應遮止學處。若見女人爲水所漂等而不救護。或應觸時未作母等想而觸彼手及髮等。或不勤作得念(蘇醒)方便。若未守護。若至乞食時未令他人守護而去。若未觀察蘇醒否等皆學處惡作。

(壬)二護心方便。於罪建立之護心者非必要時遮止欲觸與自相不同之身或彼身所繫屬(衣等)及坐具等。以貪欲心觸同相之身或所繫屬及坐具等。

(庚)二貪鄙語樂所犯罪分二。(辛)一正明罪體。二護心方便

初又分二。一鄙惡語僧殘。二讚供僧殘。初又分四。一事支。所對境是人。能言語。能了善說惡說之義。心住本性女根有作用。身平等住。可依止。非有神通者。所說事若時若處共許其言為鄙惡語。二意樂想。於總於別不錯亂。發起心具足貪心欲想領受說鄙語之樂欲說之心未間斷。三加行。如妄說上人法中以具足五種相之語言而說。四究竟對境了義時成犯。此中事支不具者。如對有神通女說。或對男說。或對不了善說惡說之女說。或本意欲說鄙語相連之事而巽其言說如謂汝濟門美妙。或言汝可來與我作彼

彼事等。或言我甚愛汝。或言今可與我共眠。若發起心不具者如無貪心由貫習力說鄙惡語皆粗罪。

壬二讚供僧殘分四。癸一事支。所說事是淫欲供養發起心具足貪心欲傾受稱讚淫欲供養之樂。加行以具足五種相之語言。如謂於我相似之苾芻前以淫欲法供養諸供養中最爲第一。或他如是說自用語言承受。諸餘支分如前。於諸支中若事支不具者。如對男子說或對不了善說惡說之女人說。或我及淫欲隨說一事。或二事俱。無意中想求淫欲供養但說供養苾芻最爲第一。護心方便者。遮止欲說鄙惡語及

讚歎淫欲供養或他說欲承受等。

二令他人食作媒僧殘分四。一事支。作媒境是人。能言語。能解義。心住本性。可依止。男女根有作用。非自體。彼二體亦相異。如七種婦。一水授婦。謂父母等以水注其婿手。指女謂曰。此女與汝爲妻。二財聘婦。謂與彼父母價值買得之妻。三王旗婦。謂以戰勝奪獲之妻。此是三種貞良婦。四自樂婦。謂女自樂對男云願爲我作夫。男卽承許守護。五衣食婦。謂女向男云若與我衣食我當爲君妻。男卽承許守護。六共活婦。謂女向男云我倆錢財合聚同居共活。男卽承許守守

護七須臾婦。請男女暫行歡樂而守護者此四種爲惡婦或雖非婦然不與價值相與私通四次以上者。以上八種婦或先未交合或雖已合而又分離者言分離者。其四種惡婦及私通者若由正鬬及離間語等卽便分離。其三種貞良婦者由唱言彼非我妻及大聲遍告鄰伍咸知方成分離。傳語境者。或彼二人本身。或彼二人之主宰者如彼父母等。須具五種名言。二意樂。想須不錯亂。發起心爲欲令彼等和合之心未間斷。三加行。如先於男處受言次向女處傳送復還報男處。或自作或遣使作。或以書信等作還報

時或自現相等令他了知。或自未還報彼從他人展轉聞知。因究竟。由彼因緣生支與瘡門交合成犯。此中生罪次第乃至加行之加行惡作罪。加行正加行中受語傳信還報三事各得一粗罪。究竟支中若於一對夫婦有多苾芻作媒每一苾芻犯一僧殘。若於多夫婦一苾芻作媒於一一夫婦犯一一僧殘。若事支不具者。如三種貞良婦中由投三瓦印度古風對婦擲三瓦表示捨棄也。及捨婦法古時婦人不作酒漿等事。今則依法律作離婚手續。而鬪爭。或為未入胎者。或為初入胎者。或為已住禁戒決定不婚嫁者。或為女根不具不可依止者。或為已經財聘

者。或爲已經和合者。或爲前已許婚而後不與者。或爲自己而作媒妁。若發起心不具者。如爲僧眾作施食緣者。若爲彼作媒彼即布施僧眾或由她請喚苾芻託爲轉請某男爲作家主財主等故後因此成夫婦。若加行不具者。如彼等爲行淫故或男或女一處相待苾芻爲彼告知時處。或由鬬爭故告之。如二家爭婚苾芻告以於何時在何處可奪得其婦。或教他買女爲妻等皆粗罪。若除彼二人及主宰者從他人處受語送信還報等。若三種貞良婦中或正鬬時或已鬬爭或折草鬬爭時而令和合。或隨對一人云此孩此女何故不相配偶。或不說其名但

說汝可買女爲妻。或男女作現相鬪苾芻時答云。已得等皆惡作。此中護心方法攝入四根本罪非梵行中。

（戊）二貪身外資具僧殘分二。（己）一正明罪。二護心方便。初又分二。（庚）一罪之建立。二學處惡作。初又分二。（辛）一作小房。二建大寺。初又分四。（壬）一事支。作房處所或自或教他以五相語向他求得。具足三種不清淨。（一有蟲等名不淨。二與他競爭處名有諍。三牆外一弓之內或有河水或有懸岩或有井等名無進趣處。是名三種不清淨。）未請僧伽觀看。作房資具或自乞或教他乞而得。所作之房房體成就。（多障多覆）能容四威儀。內中長十八肘。

寬十肘半。過此量半肘以上。非他人先已造之房基

二意樂。想不錯亂。發起心非爲三寶爲一主作此心

未斷。三加行。或自樂意作或他教作。或自作或教他

作。若教他作他未如教而作自承許亦犯僧殘。四究

竟。由彼加行因緣覆圍圓滿時成犯。若事支不具者。

如爲二人三人而作。若於他自在處爲彼故未問彼

而作。或他人已作未完之房續作圓滿。或資非所求

或無處所三種不淨緣及隨缺一種。或未得僧衆許

可而作。若究竟支不具者。或作無頂房。非爲三寶及

四人以上而是乞求及過量。或隨有乞求過量之一

種皆成粗罪。縱餘一切支不具但具乞求或過量一種者亦成粗罪。若無此二種餘不淨支皆具亦是惡作罪。

二建大寺分四。一事支。處所具三種不清淨所作房除量無限餘與小房同。二意樂。想不錯亂。發起心欲爲三寶及四人以上欲作之心未斷。三加行。四究竟均同前。若事支不具者。爲三寶及四人以上所作房是他先作未竟自續作之。發起心不具者。爲三寶及二三人而作。或爲四人以上作。而非爲三寶作。或他所自在地未問他而爲三寶等作。若究竟支不具者。

或爲三寶及四主人作無頂房。或於三種不淨處作。或隨有一種不淨皆粗罪。若無三種不淨縱具餘一切支亦是惡作。庚二學處惡作。於清淨處作小房及大寺請僧衆聽許後自有力能作而不作。己二護心方便欲求地基及資具或欲於不清淨處作。或雖清淨而不白僧求聽許。或雖得聽許而欲過量作。或得聽許後而不作等。皆學處惡作應遮止。戊二由損惱心所發起之僧殘分二。己一根本罪二輕罪。初又分二。己一無根謗二片似謗。初又分四。丁一事支有三。一所謗境。若相同見同者近圓戒可還淨。若不同

者戒須清淨。能言解義。心住本性。身平等住。非自己二對說境。或所謗者。或餘隨一。須具五種名言。身平等住。非自己。三以何事相謗。須以無見聞疑之他勝罪謗。二意樂。想於有犯及無犯他勝罪者作無犯想。發起心爲欲壞彼而加毀之心未斷。三加行。以具五相語如云某甲苾芻作不淨行他勝處法等。須說被謗人之名。將作者與所作事相合而爲毀謗。四究竟。對說之境了義時成犯。

二片似謗僧殘中事。意樂究竟。三支同前。加行支如云見此苾芻與此女。又云見作不淨行。作者與所作

事未合以具五相語而行毀謗。

雖於無根及片似具有見聞疑三根。然所舉事無根。或先有見聞疑三根後已忘失。以彼三事相謗亦同犯根本。何以故。經說無見聞疑三根變想以見聞疑三根作三種毀謗。先有見聞疑三根已忘失。以見聞疑三根作三種謗。於聞或信或不信而云我見作二種毀謗。於聞若疑若不疑而云我見作二種毀謗。於疑者而云我見作一種毀謗。以上謗不清淨者共有十一種故。

戊二輕罪。若謗苾芻云彼與無根不女人作不淨行。意

謂於女根處。若指餘二道仍是重罪。或謗苾芻尼謂與不男人作不淨行。或不說所謗人名而行毀謗皆粗罪。或以惡心出佛身血。或以破僧無間罪謗。或云我想如是方便謗等皆惡作罪。

丁三於三諫後犯罪之僧殘分二。一戊正明罪。二護心方便。初又分二。一己根本罪。二輕罪。初又分四。一庚破僧。二隨順。三污他家。四不受諫。初又分四。一事支。處所在界內。時間謂佛聖教已生過患。境須清淨苾芻八人以上。以非法見破。能破者須是堪爲滿足之清淨苾芻。二意樂。想不錯亂。發起心欲作破僧事。僧眾雖遮

相續不捨。三加行。雖經屏諫及羯磨諫堅執不捨。四究竟。至三番羯磨時不捨成罪。

庚二隨順破僧分四。一事支。能隨順者須近圓戒清淨。與破僧者見相同具足三種名言。身平等住。二意樂。想不錯亂。發起心欲作破僧助伴相續不捨。三加行。作能生僧殘之破僧助伴。雖經屏諫等遮止而不捨加行。四究竟同前。

庚三污他家分四。一事支。所污境全不具足出家相及戒之俗人。以何事行污自違尸羅或宣他同梵行者過失所謗境須近圓戒清淨見同相同具足三種名

言。身平等住。非是自己具此苾芻六法是如法驅擯者。對說之境須具五種名言。身平等住。非是自己能說之人是被驅擯者。二意樂。想不錯亂。發起心欲毀謗驅擯自己之僧伽。雖經遮止亦堅執不捨。三加行。已犯污他家被僧伽驅擯時而作毀謗雖諫不捨四究竟同前。

庚四不受諫分四。一事支。不受諫之境謂一切苾芻對說之境是舉發自己過失者。不受諫者是被作舉發憶念者。二意樂。想不錯亂。發起心欲說不受諫之語言。雖經遮止相續不捨。三加行。發起不受諫事雖遮

不捨。四究竟。同前。

二輕罪。發起。以上四種僧殘加行時經屏諫作白初番羯磨二番羯磨之後及第三番羯磨未成之前各得一粗罪。或方便引誘他人徒眾。或他治罰弟子時而爲攝受。或僧眾集合時說非法爲法法爲非法。了知或疑界內有於羯磨自在之苾芻欲爲別眾而作。羯磨。或以爲能得清淨解脫之意樂而作。禁。語及持外道相。外道相謂裸體著髮織衣著鵂鶹毛所製衣等或自知羯磨不成而作破僧及驅擯。或於眾所知識廣大福田受持三藏具足多聞有大眷屬者而作治罰羯磨。或爲成就明

呪等故而食生肉等。皆是破僧所攝之粗罪。或欲略發起破僧等事。或犯污他家於未受驅擯之前而行謗僧。及不受諫語未作憶念之前說不受諫之言等。皆惡作罪。至於學處惡作者。於破僧者及作助伴者驅擯後謗僧者作憶念後說不受諫語者不以屏諫及白四羯磨而爲遮止。若於未驅擯前謗僧者及未作憶念前說不受諫語者而作屏諫等。皆是學處惡作罪。

二護心方便。於無根謗片似謗及前三種由諫所犯罪等。攝於妄說上人法之護心方便中。其不受諫語

之護心方便者。若有人作憶念罪時。應遮止不接受之欲。

丙 三墮罪分二。丁 一有一夜治罰之捨墮。二懺悔之單墮。初又分四。戊 一依衣所生罪。二依財所生罪。三依鉢所生罪。四依食所生罪。初又分三。己 一正依衣所生罪。二依敷具所生罪。三依羊毛所生罪。初又分二。庚 一有衣邪行。二無衣追求。初又分六。辛 一十日持衣。二一月蓄衣。三離衣。四阿蘭若離衣。五浣染打衣。六作新尼師怛那。初又分四。壬 一事支所持物是衣。因清淨應量。一肘以上是自所有現前自在。不可希望滿足衣或雖可希

望而無望處。未作加持或雖作加持爲纏所染。如初一日得衣未加持。初二日得衣加持。犯戒人是未張羯恥至十一日明相出時一同犯罪。那衣者。一意樂想不錯亂。發起心無所顧忌隨意受持。其心相續未斷。三加行若由自力或由染力受持十夜相續不斷。四究竟若由自力或由染力過最後夜分成犯。此中犯戒之理。持離蓄三及持鉢。阿蘭若離衣兩衣用久。夏利過蓄。觸宿食之八條墮罪。以開許爲量故無加行罪。十日持衣十日持鉢及七日藥等墮罪由染力犯罪之理。如持犯中從自力犯捨墮之物後於十日內獲其餘同類之衣或鉢。若未加持。

或雖加持為資具及用具然未迴施他及未作分別觀而受持者。前者過十日夜時後者由染力亦成墮罪。若未加持而受染者。須在能染者一日以後所得。若加持者雖與能染者同時所得亦成染犯。月蓄衣中未加持者惟染未加持者之理準前應知。七日積蓄墮罪者能染所染皆須有七日加持。所染者須遲一日後所得。能染者若是糖所染者亦須是糖。種類要同。上來四支中若事支不具者。如未滿一肘無所望處。或不能覆三輪之半量。或因不清淨。如駝毛等所作衣。或希望不成者具足希望而受持。過十夜是

十日持衣之惡作罪。如栽絨毯等希望不成者亦犯

辛十日持衣罪

二月蓄衣分二。壬一罪之建立。二學處惡作。初又分四。一事支。所蓄物是衣。清淨。滿一肘。未盡三輪。是自所有。現前自在。於滿足有希望未加持。能蓄人未張羯恥那衣。法衣不具足。二意樂想不錯亂。發起心隨意欲爲自受持相續不斷。三加行。或由自力或由染力未間斷蓄三十日。四究竟。由彼加行或自力或染力過三十日夜成犯。此中事支不具者。若衣不滿一肘有希望而受持過一月是惡作罪。二學處惡作者。大

衣尼師怛那若新者未二層。上下二衣未單層。若受用一季者彼等未兩倍作。或過彼等數。衣中層次欲染洗時未先存念洗後當仍縫還原即便折去。若作大衣未滿九條。或過二十五條或作十條等雙數。於九十一。十三條者未作二長一短。十五。十七。十九條者未作三長一短。二十一。二十三。二十五條者未作四長一短。有條節之三衣長量過五肘寬量過三肘者。或長量短於四肘半寬量狹於二肘半者。若無條文之上衣長過十二肘寬過三肘者。或短於四肘半狹於二肘半者。若無條文之下衣長過七肘寬過二

肘者。或小於蓋三輪等皆惡作罪。上下二衣不剪裁而作亦無過。若剪裁作者上衣應作七條二長一短。下衣應作五條一長一短。

辛 三離衣分二。一罪之建立二一學處惡作。初又分四。一事支。所離衣是三衣中隨一。應量。有正加持。非是於阿蘭若有恐怖時於餘處所存之大衣。離衣處所是離衣所在處及勢分。能離者未張羯恥那衣。未得不離衣之聽許。二意樂。想不錯亂。發起心恣意欲離相續未斷。三加行。方便捨離。四究竟過一夜之夜分成犯。二學處惡作。若遊行時無當日回轉之心而不帶

坐具。若有回心但因障緣不能回時未借坐具而住。若借不可得者未以上衣遮護臥具。又若臥時過久。或於無苾芻無門處寄放雨衣。若落雨或過河及疑有彼二事行時未帶雨衣。若安放處有門有苾芻無失壞過患。帶行時有雨等損壞過失而持大衣行。若安放處有過失帶行無過失而不帶行。若二者俱有過失而不帶行。若二者俱無過時未得聽許未張羯恥那衣而不帶行。若存放大衣往即日不能返之處。若往他處後因事不能返放大衣處時未出大衣加持。若是老者病者請許不離大衣時未與羯磨等皆

惡作罪。

辛四阿蘭若離衣分四。一事支。所離物是阿蘭若有恐怖時有加持之大衣。能離者是有阿蘭若誓願未張羯恥那衣未得不離衣聽許者。回阿蘭若與回放衣處均無灾難。離衣處所非阿蘭若非衣放處是餘處。二意樂。想不錯亂。發起心。慾意欲離未間斷。三加行。發起離衣之加行。四究竟。過第六夜夜分時成犯。

辛五使尼浣衣分二。一罪之建立。二學處惡作。初又分四。一事支。被令浣衣之人是苾芻尼。戒清淨見同。相不同。身可依止。具足三種名言。身平等住。非親。非有

神通。此名苾芻尼八法令浣之物是三衣及尼師怛那隨一物。滿量。有正加持。或舊或爲不淨所污應洗者。非是自己已洗者。非分別物。非僧眾物。現前自在。二意樂作非親苾芻尼想或疑。發起心爲自故欲令浣等相續未斷。三加行。以具足五種相之語言令浣或染打等。四究竟。由彼因緣浣染一分以上成犯此中生罪次第。若由一加行令作浣染打三事惟犯一捨墮若事支不具者於親里苾芻尼作非親里想或疑而令浣等。若是栽絨毯或在家人衣或枕套。或是已犯捨墮之衣或已分別之衣或是僧眾衣而令浣等。若加

行支不具者若遣使令浣等皆惡作罪。二學處惡作。若未守護不違佛語之僧制諸客苾芻在休息以後未問所有僧制或違犯彼之僧制若有施主供施多衣未爲僧衆而受皆惡作罪。

辛六作新尼師怛那分四。一事支所作之物是尼師怛那。如法應量是自物是新作。未受用一季者未貼故者縱廣一張手。能受用之人先有舊尼師怛那能滿如來一張手者隨意捨棄。二意樂想不錯亂。發起心不欲貼舊者一張手即受用新者。三加行。身作方便正爲受用。四究竟。受用時成犯。又此尼師怛那乃至未舊以

前。每受用一次得一墮罪。

庚二無衣追求分二。辛一以居士為對境所犯罪。二以出家者為對境所犯罪。初又分二。壬一依衣所犯罪。二依時間所犯罪。初又分七。癸一乞衣捨墮分四。一事支乞衣境全不具足出家相及戒之俗人。具足五種名言。身平等住。不共錢財。非親。非不乞而施與者。所乞物是衣。清淨。滿一肘。是彼施主所有。能乞之人未張羯恥那衣。所乞之衣是自己有。施主迴向于己非先已知。二意樂想。不錯亂。發起心為自欲乞之心相續未斷。三加行以具足五種相之語言方便而乞。四究竟。

所乞之價值顏色肘量即獲得彼時成犯。此中若支不具者或乞碎布。或乞布之邊條等無犯。若乞紗線及毛等皆惡作罪。

癸六二過量乞衣分四。一事支。對乞之境是具前六法之俗人所乞物是衣。清淨。是彼俗人所有。過兩衣一肘以上。能乞之人未張羯恥那衣。自己所需資具缺三衣以上。二意樂。想不錯亂。發起心為自利故乞過二衣以上。或雖未乞他人多施而不還餘。三加行。以具足五種相之語言。於一施主處發起乞求方便。或不還長餘之衣。四究竟。或多得或不還生決定心時成

犯。此中過量乞衣犯罪之理。先於一施主處乞二衣以上。過一肘之衣。俗人之衣律中未說中量。故上衣自長四肘半寬二肘半乃至未到大量下衣從遮蓋三輪乃至未到大量皆是小量。下衣大量者長七肘寬二肘上衣大量者。長十二肘寬三肘於此衣中隨得能遮三輪以上之衣。欲爲充滿故更乞一肘以上。卽犯捨墮。不還餘長犯戒之理者若乞小量之在家衣而得大量未還所餘卽犯捨墮。若乞小量中之一種雖得餘長若未滿大量。所餘卽不須還。於小量中無餘長故。若出家衣三量中求前而得後者未還餘長亦得墮罪。若事支不具如

乞駝毛等非出家所應用者。加行究竟俱犯惡作。

三乞共辦衣四。一事支所乞之境二戒皆須具六法之俗人。乞別主衣中須是居士居士婦各施一衣。乞共辦衣中須是共施一衣所乞之物是已成之衣清淨。應量。是彼所自在。但已迴向於己。能乞之人未張羯恥那衣。了知施主已迴施於己。二意樂想不錯亂。發起心欲求之心相續未斷。三加行。於施主未捨之前以具足五種相之語言發起乞求方便。四究竟得衣時成犯。

五令織師織衣分四。一事支。織師須具在家人之六

法。但六法中易非不乞而與爲非其工價隨與不與者。令所織物須清淨。滿量。是自所有。非先令他人所織餘者。二意樂。想不錯亂發起心欲。不與值而令織。三加行。不與值或自或令在家非親具足五種名言之侍者以具五種相之語言令其爲織。四究竟。織竟時成犯。

癸六

六令增織衣分四。一事支。令增織之施主及織師皆具在家之前五法。令增織之物是已迴施於己之縷線清淨應量。是彼在家人所有。非他人先已令織過量者。能令織之人未得施主聽許增織者。二意樂想

不錯亂。發起心欲令增織之欲相續未斷。三加行。或自或教他以具五相語令其增織。或爲廣大或爲堅緻等。四究竟。縱與工資過施主所施之縷綫滿一肘以上。或雖未過而不與值。織竟時成犯。此中若加行支不具者如未以明言令其增織。爲欲令增織故而至其處。意在令織師知此衣爲我織。且知我有勢力不敢不好織也。是惡作罪。

癸七迴僧物於己分二。一罪之建立。二學處惡作。初又分四。一事支。施主是在家人具足五種名言身平等住。於自及所施境均不共財。所迴施之物除飲食是餘利養。清淨。滿量。施主已施他人所迴奪之境具足

苾芻獨六法唯第六是與自財異。二意樂想不錯亂。發起心非盜心以餘貪心迴向自己未間斷。三加行。以具足五相語詐迴施方便四究竟。由彼因緣得時成犯。此中事支不具者如於彼施處而迴轉與餘人。或迴飲食類之利養或於一寺中彼施東房而迴向西房等。或對迴之境一是有情一非有情或俱非有情。或於一寺中彼施東邊而迴向西邊。或同是東邊而迴向另一處。如是等類皆惡作罪。又如意欲迴向於彼而實未與。或死人利物持往界外彌持。或未加持而分。或於彼利養有自在之人未到齊即分。或於安

居中共同有分之利養二三人即分亦惡作罪。若大菩提處轉法輪處從天降處現大神通處之四佛塔處。若布施某一處未能成辦時。可互相迴轉餘處。若此四處均未成辦不得迴向他處若施他處未能成辦時可迴向此四處之任何一處。除此四處之外餘三寶塔處可互相迴轉。其餘一切不可迴轉。二學處惡作。若於寺廟不留守護者道次棄捨而去。守護之苾芻若無他苾芻來未守十年而去。在守護期間未與附近之寺院作異處褒灑陀。共同利養之羯磨去時未將寺院資具寄存他寺。若此寺後有苾芻來住

時他寺未還前苾芻所寄存之物者。若所寄處未還與能寄之苾芻未取彼物授與新來苾芻。若他施此寺之物而爲轉施餘寺。若施主將已施此寺之物又轉施他寺時未用力奪取若此寺物他寺來借而不借與等皆惡作罪。

壬二依時間所犯罪分二。一急施衣捨墮。二雨衣捨墮。癸一初又分二。一罪之建立。二學處惡作。初又分四。一事支。求衣境具在家五法之上加非隨意施。所求物或是雨衣或是雨衣之因。清淨。應量非受用一季者。有能遮雨水之作用。是彼施主所有。求衣時隨自所受

安居在一月以前。二意樂。想不錯亂。發起心欲爲自求未問斷。三加行。以具五相語而求。四究竟。以彼因緣在自所受安居一月以前得衣時成犯。此是求衣捨墮。其中是施主所有改爲是自所有。其餘支分皆具之雨衣。隨自所受安居解制以後可以半月受用不交藏。若過半月最後一夜明相出時犯雨衣過期受用之捨墮。若已受用一季之雨衣。收藏過遲。或乞過早。或非時乞。於時得。皆惡作罪。二學處惡作。隨自所受安居於一月中未乞求。解制後半月內未受持皆惡作罪。

二急施衣分四一事支。施主除非親具在家人之餘四法。所受物是安居中之衣利。多分清淨。應量。非病等因緣急施衣。受衣人。非因先受可免僧衆利養留難。受衣之時是夏內。二意樂。想不錯亂。發起心無故欲先得衣之心未間斷。三加行。發動受衣方便。四究竟。受竟成犯。此是早受夏利之捨墮。由急施衣因緣於解制前十日內受之無罪。若夏內分者是早分衣之捨墮。此中發起心是欲取自分。究竟是得自分時成犯。餘者同前。夏利遲分捨墮中。物之差別者是自所有。非分後有災難。非由施主語屬其。不得自在者。

未差藏夏利人。時間在解夏後一日。發起心是爲自利蓄藏。加行即不分而蓄藏之。究竟過十六日之夜分。此是諸不共支餘者同前。

辛、二從出家者爲境所犯罪分二。壬、一從尼取衣捨墮。二奪衣捨墮。初又分四。一事支。取衣境如前令浣衣等所說苾芻尼具八法之上。加非信心堅固心量廣大者。所取物是衣。清淨。應量。是彼尼所有。現屬於彼。能取之人非苾芻尼供僧衣時自屬僧數。非爲彼尼說法及授近圓。非貿易。自己三衣具足。二意樂想不錯亂。發起心欲爲自利心取相續未斷。三加行。以具足

五相語乞取。四究竟得衣時成犯。

（壬）二奪衣捨墮分四。一事支。奪衣境具足六法之苾芻所奪物或衣或鉢。清淨。應量或自與或他人所給。二意樂想不錯亂。發起心非爲遮止彼有情之損害。非欲壞彼物故。非爲自受用或他受用。而是嗔恚等心欲令暫離或究竟離。三加行或自或教他以身語二業或任隨一業起奪衣方便四究竟。或衣離彼身。若未與身相繫則移動時成犯。此中若事支不具者如奪未近圓者衣。若發起心不具者如以惱亂心暫爲戲奪。是惡作罪。懺此罪時。若未還衣而懺罪不得清

淨。更犯一學處惡作罪。

己二依敷具所生罪分四。

庚一作憍世耶敷具捨墮分四。一事支。是憍世耶。清淨。應量。是自所有。希貴。未壞。未糝襍壞者。非他人先作餘者。二意樂想不錯亂。發起心欲為自作敷具。或祈成或貯儲。欲作之心未間斷。三加行或自作或教他作。四究竟由彼因緣作成時得罪。此中事支不具者如用壞憍世耶作敷具或襍少許白羊毛等。是惡作罪。

庚二作純黑羊毛敷具分四。一事支於上事中除去是憍世耶。加非染成黑。是純黑羊毛。意樂加行究竟支

均如前若用純青色或泥色或虎色毛作敷具於中捨墮之理如前應知。彼等就衎成者而言。

庚三過二分作敷具捨墮。此中事支其黑羊毛過半數是不共支餘支如前。於二分之餘半數中白毛與粗毛應等分作。若白毛多者犯學處惡作罪。如是上來作憍世耶及純黑羊毛等所犯罪。是於彼時處價貴而制若白等價貴者卽依彼等而成罪。

庚四於六年內作第二敷具捨墮分二。一罪之建立。二學處惡作。初又分四。一事支所作物是敷具因。清淨。應量未壞。是自所有。非先已作餘者。能作者是先已

作敷具未到六年。或有前敷具或故棄捨前敷具。未得僧衆聽許而復作者。二意樂。想不錯亂。發起心欲作衦成之敷具。三加行。或自作或教他作。四究竟。鋪張圓滿時成犯。若至六年時作者無犯。經云若第六年作者無犯。此中生罪次第若與聽許之敷具同時作或在後時略一作或後者先作完時無究竟罪。二俱作完時方犯捨墮。二學處惡作。不應作時不應請僧聽許。受啟白之僧衆未自往或教他往觀察不應與法。若觀察者或受用敷具者視敷具過長或過寬未截去。若量小者未添補。破者未縫。穿者或稀薄者

未貼補。若難以修補時未去與法。皆惡作罪。

己三依羊毛所生罪分二。一庚自擔羊毛捨墮。二令擘羊毛捨墮。初又分四。一事支。所擔物是羊毛。清淨。滿一擔。是自所有。未易換。擔毛所行之路是地上路。過一俱盧舍。時間是一日所行。二意樂。想不錯亂。發起心爲自故欲擔之心未間斷。三加行。作捆縛等擔荷方便。四究竟。擔過一俱盧舍成犯。此中生罪次第。若無人持。聽許自持三踰繕那。再過一俱盧舍則成犯。若有人持略一擔荷卽犯惡作。過一俱盧舍則成捨墮。彼有人無人二中再過半半俱盧舍卽得一一惡作

罪。除修得神通以餘方便乘空持去、或變化持去、皆惡作罪。若以肩之頭擔。或用脇背、腰、頭。及餘身分擔者。或必須擔時過半擔者皆惡作罪。

庚二令尼擘羊毛捨墮分四。一事支。令擘之境與前浣衣同。所擘物濫作衣一肘以上之羊毛、清淨應擘。非先令他人擘餘者、是自所有、餘支分與浣衣中同。其不同者隨令作浣染擘皆犯。

戊二依財所生罪分四。己一他送衣值、二觸寶。三納質。四買賣、初又分四。一事支所索衣境施主、使者、執事人、均須具在家人之前五法。所索物是施主遣使所送

之衣價是實、即錢等國寶也由彼使者交與執事人。可作滿一肘以上之衣者。二意樂。想不錯亂。發起心若過六返或已告施主執事人未允代慰施主令取。欲爲自索取之心未問斷。三加行。作索取方便四究竟得衣時成犯。此中生罪次第於執事人所若過六返索衣。或雖未過六返不得衣時已告施主爾時執事人送衣來未允代慰施主心而取衣者俱犯捨墮。若使者未告令於執事人所取衣而往取。或使者交衣値時未捨。或使者未問便示知執事人。或經六返未得衣時未還施主。或雖未過六返然用語索過三返等皆

惡作罪。

己二觸金銀捨墮分二。一罪之建立。二學處惡作。初又分四。一事支。是寶可作買賣等用。是自所有。在能取得處。是自執持。未作三種隨一清淨。三種清淨者。一作施主物想。二令執事人作施主。三加持。無失壞因緣。二意樂。想不錯亂。發起心欲觸之心未間斷。三加行。或自或教他現前而觸。四究竟。觸著時成犯。此中事支不具者如寶未在能取得處執爲自有。或是能通用之五種寶類。即鍮石。銅。鐵。鉛。錫。鑞。有字數可作錢用者。或金水所塗之草鬘等假寶。或雖是眞寶已破裂等不可通用者。或自觸或教他觸皆惡作罪。

二學處惡作。為取水取火故須用之水珠火珠未收藏。或將彼晶珠示賊知。或未取水火與賊。或收藏佛所聽許之印章等時以寶作盒而自執持。或在家時以鍮石等所作之不清淨鉢出家後仍受用或須用時未作藥鉢想而受用皆學處惡作罪。

己三納質捨墮分二。一罪之建立。二學處惡作。初又分四。一事支納質境是具五法之在家人。所納物是寶穀等貨自已自在。或滿一肘以上之衣價。二意樂想不錯亂。發起心惟為自已欲生利之心相續未斷。三加行。以具五相語教令生利。四究竟。於時於處得利

時成犯。二學處惡作。若將三寶財物令僧伽藍民及鄔波索迦等生利時未取押二倍物。若不知納質法之苾芻往作此事僧衆未告知等。

四買賣捨墮分二。一犯之建立。二學處惡作。初又分四。一事支。買賣之境及物與上納質同。二意樂想不錯亂。發起心有得利心欲作買賣相續未斷。三加行。以具五相語而談買賣等。四究竟。由彼因緣得利時成犯。二學處惡作。若在家人作買賣時爲彼作經紀或自欲買法衣等時有在家人未令代購自酬其值。若無在家人應與以相當之值或二或三番還其價

除爲三寶外爲他買物不應强令增添不應以物與人賭爭輸贏如云若不爾者與汝此物若未將生利物與執事人或生利者未問上座即行其事借物生利幾許用去幾許等未詳記賬皆學處惡作罪。

三依鉢所生罪分二。一持鉢捨墮二求鉢捨墮初中支分與十日持衣相同其略異者前持衣是滿一肘以上之量此中改爲是鉢應量若鉢過量或未燒透或色白而守持者或無鉢時以小鉢作受持鉢皆惡作罪。

二求鉢捨墮分二。一罪之建立二學處惡作初又分

四。一事支乞鉢境是具六法之在家人。所乞物大鉢。清淨。應量。是施主所有。能乞者現有可受用之清淨鉢。二意樂想不錯亂。發起心欲為自乞之心相續未斷。三加行。以具五相語而乞。四究竟。得鉢時成犯。若實無鉢作有鉢想而乞。若有鉢而又買鉢。若有鉢值而又乞鉢。或以愛好心而換鉢。或從親里乞鉢等皆惡作罪。二學處惡作。於鉢等資具及一切物過於貪著。或執持增上貪著之物。或無鉢時未從他乞。或懺鉢捨墮時所有長鉢未於眾中捨若有多數長鉢未將上好者於眾中捨。餘者未捨與內道出家眾。或未

差行有犯鉢人。或被差者未爲行鉢故集合僧衆。或未如實讚美其鉢功德而行鉢。或取鉢人待鉢行過下座時方索取。行鉢者未待彼三番索取即便與鉢。或三說後仍不與。或行後所餘之最下鉢未與彼犯捨墮苾芻。或未教云此鉢不應棄捨不應加持應徐徐受用。犯捨墮之人未雙用有加持之鉢及有犯鉢。其有犯鉢未用好囊盛。未先洗。未盛輕妙飲食。或作食器受用等。皆學處惡作罪。

戊 四依食所生罪即蓄藥捨墮分四。一事支是四種藥隨一。四種藥者。一時藥。二更藥。三七日藥。四盡壽藥。非人肉等自性不清淨

之物。非已犯惡觸等執則不清淨之物。滿一口量。是自所有。非未成熟。或自或與自相同之苾芻已受及加持。二意樂想不錯亂。發起心爲自食故欲蓄之心相續未斷。三加行。發起積蓄方便四究竟。若是無加持之四種藥午前受過午成犯。若午後受過更成犯。若是有加持者。過加持時間成犯。若在未作淨廚之界內過一夜時。或在未作淨廚之界內煮。或已犯惡觸等罪之不淨食過時蓄持者。均犯蓄藥戒中之惡作罪。其爲灌鼻或塗身等藥雖蓄無犯。加持七日藥每過一日須向苾芻說餘日時。若向苾芻尼說者。是

學處惡作罪三十捨墮完

苾芻學處卷第二終

苾芻學處卷第三

宗喀巴大師在朗增敦寺講迦冒結記錄

法尊法師在漢藏教理院口譯塵空筆受

丁二惟懺悔之單墮分五。戊一依語所生罪。二依僧處所生罪。三依苾芻尼所生罪。四依飲食所生罪。五依圓滿學處所生罪。初又分二。己一由不恭敬人所生罪。二由不恭敬法所生罪。初又分五。庚一故妄語墮罪分二。辛一罪之建立。二學處惡作。初又分四。一事支。對說之境須具五種名言。身平等住。與自體異。所說之事除前他勝罪之妄語僧殘中之妄語及其中粗罪惡作

罪之妄語。並以下墮罪中之妄語衆學罪中之妄語。是餘變想所說義。二意樂。想不錯亂。發起心欲覆想而說相續未斷。三加行。以具五相語言發起言說四究竟。其對說境了義時成犯。此中犯罪之理。如已犯戒自知犯戒而云未犯。是與想相符。或未犯戒自知未犯而云已犯。是與想不相符。俱犯墮罪。若初無變想意臨說時變想而說亦犯本罪。若作長淨時問云此中清淨否。自知不清淨或疑不清淨默然而住。犯惡作罪。二學處惡作者謂如賭誓等。

二毀訾語墮罪分四。一事支。所對境是具六法苾芻。

所說事於彼時處共許是毀呰語。二意樂想不錯亂。發起心惟以毀呰心欲說其語相續未斷。三加行。以具五相語或婉或粗而起言說。四究竟彼縱未不喜但解其意時卽成犯。若變想而說者攝於妄語中。如刹帝利種於彼時處共許爲惡者。以毀呰而說。或說綺語。或說粗惡語。皆惡作罪。

庚 三離間語墮罪分四。一事支所離境雙方均具六法苾芻。非已離者。二意樂想不錯亂。發起心欲令分離相續未斷。三加行。以具五相語直說其名而作分離方便。四究竟彼了義時雖未分離亦得本罪。若未直

說其名。或對境非非苾芻是餘人等。皆支分不具之惡作罪。

庚四發舉鬪爭墮罪分四。一事支。所發舉之諍事是二苾芻以上於四諍隨一。（言諍。事諍。犯諍。門諍。）僧衆已爲如法息滅者。了義境是具六法苾芻。是滅諍之數。發舉人須了解諍事。由與欲以上是滅諍數所攝。二意樂。於知法滅諍事或知或疑。又於總諍事欲發舉時想錯不錯亂同犯。於別諍事欲發舉時想須不錯亂。發起心欲發舉其事。三加行。以具五相語而發舉。四究竟。由此因緣對方了義時成犯。若心未安住。或不知諍事

而作發舉。或他人受戒後而云彼未得戒。皆惡作罪。

五隨親輕毀墮罪分四。一事支。所毀事除飲食是僧中餘利養多分清淨。應量僧衆非顛倒。與所毀境是具六法苾芻。異於自體亦非得物者非顛倒與者。所與物處是具五種名言身平等住與自財異非僧衆。了義境須具五種名言身平等住異於自體能毀訾者。於給衣等羯磨是與欲以上者。二意樂。想不錯亂。發起心。欲毀訾之心未間斷。三加行。縱未舉其名以具五相語而行毀謗。四究竟。了義時成犯。若分卧具等人未從下座差起。是學處惡作罪。

己二由不敬法所生罪分二。庚一不敬教法所生罪。二不敬證法所生罪。初又分三。辛一為在家婦女說法罪。二與未近圓人同誦罪。三輕呵學處。初又分四。一事支。對說境女相有作用。身平等住。可依止。具足前四種名言非有神通。是在家女。非親。未更換。非聽慧利根者。能說人是人能說解義。心正知住。男相有作用。非盲者。在聽聞勢分以內。無行相不變之同伴。所說法是佛語。有義理。過五語或六語。非彼先已知。說法處所是一處。時間是一日。二意樂。想於過五六語或知或疑。發起心欲過量說法之心未間斷。三加行。以具

五相語而說。四究竟了義時成犯。若雖過五六語是在兩處說。若女根增上之二相人爲伴。若對半擇迦及變化等女說。是支分不具之惡作罪。若雖有善伴而對輕浮之女人說法。亦犯惡作罪。若宣說五語及在六語以內者無犯。若答彼問。或說彼已知者或傳授齋戒及施願頌等。雖過六語亦皆無犯。

辛二同誦墮罪分四。一事支。同誦境未受近圓具五種名言。身平等住。故意與苾芻同誦或先誦未更換。所誦法是教法或字。是說體性非先所知。二意樂想不錯亂。發起心欲在未受近圓者之後或同時誦之心

相續未斷。二加行。以具五相語而誦四究竟誦圓滿時成犯。

辛三輕呵學處墮罪分四。一事支。所輕呵事是毘奈耶類之語。是自所應學者了義境是具六法苾芻。二意樂想不錯亂。發起心。欲輕呵之心未間斷。三加行。以具五相語作如是說。何用半月半月說此雜碎學處。令諸苾芻惡作憂悔。四究竟。了義時成犯。若輕呵對法亦犯墮罪。其支分如前應知。若輕毀不共毘尼之經得惡作罪。

庚二不敬證法所生罪分二。辛一說他粗罪。二實說上人

法。初又分四。一事支。對說境未受近圓，具五種名言身平等住，不知他勝僧殘罪相所說事是具足戒可還淨之具六法苾芻所犯之他勝罪或僧殘罪能說人非被差爲說粗罪者，未得僧衆許可。非一切苾芻宣說罪時其中所攝者。二意樂想於未受大戒及不知罪相者或知或疑。發起心欲說他粗罪之心未間斷、三旅行，以具五相語而起言說。四究竟了義時成犯。若除他勝僧殘外。說其餘之粗罪。或說未受近圓者之粗惡罪。或聽者非不知罪相及未近圓作彼想或疑而對說者。皆惡作罪。此中若有污他家之苾芻

或苾芻尼時、未差遣苾芻往彼居家宣說其過。其被差者未至彼居家處宣說。若無能說其粗惡罪之人時未作單白羯磨一切苾芻同說其罪等。皆是學處惡作罪。

辛　二實說上人法分四。一事支。對說境未受近圓。具五種名言身平等住。未見地者所說事是自身所得上人法。二意樂想不錯亂。發起心欲實說得上人法之心未間斷。三加行四究竟均如前。若無特殊因緣於在家人前而現神通。是學處惡作罪。

己　二依僧處所所生罪分三。一由多事所生罪。二由損

害所生罪。三由造住處所生罪。初謂壞生種分二。一罪之建立。二學處惡作。初又分四。一事支。所壞之生種自體成就。未壞未作淨。能壞之人非被賊以生草繫時。二意樂。於未壞作彼想或疑。發起心欲壞之心未間斷。三加行。或自或教他用泥塊等壓或用沸湯等澆或置風日乾燥處令其枯壞。四究竟壞時成犯。若由一加行壞多生種。加行得一惡作罪。根本依所壞數量得一一墮罪。若是一樹從根斫壞枝條雖多但得一根本罪。加行中隨一一斧鋸得一一惡作罪。若事支不具者。如果中籽實未壞而吞。或但壞樹之

外皮及中皮。或壞已黃之葉。已開之花。已熟之菓。未生之芽。及地皮之菌。器具上所生之白醭等。皆惡作罪。二學處惡作。若營事人爲三寶故須伐樹等時。未於七八日前爲住樹之非人（依草附木之鬼神）說布施勝利等。令生歡喜。若雖如是作而彼不捨時（現異相）強爲斫伐。或更藥七日藥盡壽藥於午後須受用時未注冷水等。皆是學處惡作罪。

己二由損害所生罪分六。庚一嫌毀授事人墮罪分四。一事支。所毀境是具六法苾芻。或被差爲授事人。或雖未差現爲僧眾執事者。或前曾差者。三者隨一。非故

分與自粗衣食者能毀者是已受僧眾作呵責羯磨者。二意樂想不錯亂發起心欲以與自有關之事而相嫌毀。三加行以具五相語於對境能聽聞之勢分內或說其名顯了毀謗或不說其名方便譏刺。四究竟了義時成犯。若於無堪忍之人為作憶念或差與自有仇隙者作僧執事。是學處惡作罪。

庚二違惱言教墮罪分四。一事支違惱境是具六法苾芻依教如法舉發自罪者。二意樂想不錯亂發起心欲說違惱言教之語。三加行以具五相語顛倒答覆。如問觸火罪答言我未犯掘地罪等。四究竟了義時

成犯。若依律藏。凡違惱他問皆犯根本罪。若默然不語或言不憶而違言教等。是支分不具之惡作罪。若爲護他命難等故違言教者無犯。若有輕毀十二種執事人及違惱言教者。未用單白羯磨訶責若他請作見證時自未違避若未預遮損門而作見證者皆學處惡作罪。

庚三損壞敷具墮罪分二。辛一不舉敷具二不舉草敷。初又分二。一罪之建立。二學處惡作。初又分四。一事支。所壞之物是僧眾敷具。清淨應量。或自受用或教他用。有損壞緣處所。是有損壞處。犯者非有難緣。求自

舉或教他舉。二意樂想不錯亂發起心或欲棄之而去。或欲置於損壞處。三加行如心所想顛倒而作。四究竟。或有風雨透至二層或被蟲嚙或已出門過四十九弓成犯。若是二人共受用者後起者應舉。若同時起戒小者應舉。若同起戒亦同而不舉者二俱成犯。若託他人代舉雖不犯罪但所託者必須已受近圓。非老病仇隙與輕緩學處者。二學處惡作分五。一臨行時學處。二關於居家者。三關於病人者。四關於修善者。五關於伽藍者。初者未舉敷具往乞食時。若有風雨至留寺者未爲代舉。若未舉敷具卽行途中

憶起未心念口言云後不應如此。若於途中遇他苾芻未囑爲代舉。若欲他往時無患難因緣未將敷具交付主人。未舉而去。若敷具有塵垢未抖淨。若自不暇舉未囑他苾芻代舉。若無可囑授者未寄藏戶鑰而去。若在途中遇他苾芻未告知戶鑰處。二關於居家者。若施主請苾芻欲借寺中敷具未與。若應供後回時未囑在家人或沙彌持回而自持。若無在家人及沙彌可託施主允爲送來而自不捨強自持回。若施主未送來未令弟子往取。若無弟子未自往取若自不能舉者未同一切僧往取。若施主在寺中爲自

事借敷具未與未安守護者。其守護者未在一邊自為念誦等。或未留心看守。若施主去時未收舉。若施主污敷具未洗淨等。若捨所用之敷具見者未舉若老病者見未告知餘苾芻。三關於病人者。若有同梵行者病未往瞻視若持敷具往視若未坐視。若看病人未設敷具等。四關於修善品者。若親教師或軌範師往晝日經行處自未隨往。去時未代師持敷具若未問師輒持敷具而去。若於露處聽聞法時有風雨至未舉敷具。爾時諸年少者未換老苾芻持重敷具。未設床座五關於伽藍者。若無風雨時他寺來借敷

具未與。若借得者行至中途遇雨未如法堆積用破弊者遮蓋。回至寺中未張出曬乾。若有火等灾時未先出自物次出僧物已取出之物未令無力者看守。若火勢過大能損生命往取諸物皆學處惡作罪。

辛二不舉草敷具墮罪分二。一罪之建立。二學處惡作。

初又分四。一事支處所是僧伽處具處所相。能容四威儀。有損緣不舉之物是草敷或葉敷滿世共許量。或自用或教他用。不舉之人與不舉敷具者同。二意樂。想不錯亂發起心不顧收舉。三加行。四究竟均同前。惟除雨所壞二學處惡作。若在居家處敷草未棄

而去。或未問主而輒棄。若在阿蘭若敷草去時未顛倒竪置。或未挂樹間。或未棄捨而去。若爲曬衣故敷草未除棄。若有他乞草未與。若在經行處須墊草時所敷之草若地過溼未日日觀察有無蟲蟻及翻曬。若地乾燥未半月半月觀察翻曬。若不經行時應捨棄者未棄。若在乞食時所有學處如上敷具所說。

庚四損惱有情墮罪分二。辛一驅逐。二强住。初又分四。一事支。所驅逐境是具六法苾芻非有饒益因緣所逐之處除有損壞緣餘與上同。二意樂。想不錯亂發起心欲驅逐之。三加行。若自逐或教他逐。四究竟。由彼

因緣離處所勢分成犯。若以戲弄心暫驅逐或逐未受近圓者。皆惡作罪。

辛二強住惱亂墮罪分四。一事支。境及處同前。惱其被惱之境須是於自先住其處。二意樂。想於先住者作先住想或疑。發起心除有病及恐怖因緣。欲強力侵住。三加行。雖他不樂而自強住。四究竟。或已住或他了義時成犯。以此為例更有其他諸事如有頌云。粗妙食寒熱。瓦盆服利藥。修禪及讀誦。有怖與無怖。於此諸損事支分如前應知亦得墮罪。若於非先住者作先住想或疑。是惡作罪。

戊五坐脫腳牀墮罪分四一事支處所是僧伽藍能容四威儀處體成就有穿漏緣是在樓上所坐之物是床或小床寬齊三輪腳如橛狀非仰及有足墊二意樂想於脫腳床或知或疑發起心不顧損他而欲坐三加行發動往坐四究竟坐已成犯若樓無穿漏因緣作穿漏想或疑而坐者是惡作罪。

庚六損害他命澆蟲水墮罪分四一事支是畜生常眼能見繫屬於所依處二意樂想於有蟲作彼想或疑發起心非爲自事欲澆其水三加行若自或教他澆水四究竟蟲死時成犯於無蟲作有蟲想或疑而澆

者是惡作罪。

己三由造住處所生罪即過二三重造房墮罪分四：一事支所造處所是寺院能容四威儀多分圍繞非他先已造餘者。時間是一日。能造者未覆遮雨之物。二意樂想不錯亂發起心欲過三重蓋之心未間斷。三加行。或自或教他非用石及熟磚或木等蓋。四究竟過第三重蓋完時成犯。此是就一日中過三重蓋所犯墮罪。若未用泥或未安橫居或未安水竇或未善築牆基等。縱於他日過限蓋亦犯墮罪。若雖安水竇等過限蓋亦犯墮罪。但蓋三重者無犯。蓋第四重時

得一惡作罪。又蓋大房時未安門樞門扇及未留窗牖等。是學處惡作罪。

戊 三依苾芻尼所生罪分五。己 一依說法所生罪。二依衣所生罪。三依行路所生罪。四依處所所生罪。五依飲食所生罪。初又分三。庚 一未差往教罪。二說法日暮罪。三謗他說法罪。初又分四。一事支對說境除非親具苾芻尼之七法。所說法或是佛語或是教授教誡。能說人未得上人法。非受請者。未受僧差。或雖受差不具足德相。二意樂想不錯亂發起心欲自往教授。三加行。以具五相語說法。四究竟了義時成犯。此中堪

爲說法之德相。從受近圓未間斷滿廿夏見同。具三種名言。一能說，二了義，三心性本性，即五種名言之中三種，身平等住。住本性地。是能明了解脫法之三藏苾芻，或能誦別解脫戒者。或能說八他勝罪者。或能教誡云不放逸者，其中清淨支分與堅固支分無例外。善巧支分中有具前德者不可差後者。若於德相中尚不具最低條件者縱是被差亦得墮罪。

庚二、說法至日暮墮罪分四。一事支，對說境及所說法同前。處所有恐怖等因緣。時間非通夜說法時。從日暮乃至明相未出。想於日暮作彼想或疑。餘支如前。

若未至日暮作日暮想或疑而說者。是惡作罪。

庚三謗他爲衣食故說法墮罪分四。一事支所謗境是具六法苾芻。非邪說了義境具足五種名言身平等住。與自體異。二意樂想及發起心於非爲少許衣食而說法者作彼想而欲謗云彼爲衣食故而說法。三加行以具五相語言而作毀謗。四究竟了義時成犯。

己二由衣所生罪分二。庚一作衣墮罪二。一給衣墮罪。初又分四。一事支作衣境是具八法苾芻尼所作衣清淨應量是彼苾芻尼所有。非有他人先作餘殘者。二意樂想於非親尼作非親想或疑發起心欲代作衣。三

加行如是而作。四究竟。作完時成犯。若於親里作非親想或疑而爲作衣者是惡作罪。

庚二給衣墮罪分四。一事支。給衣境是具八法苾芻尼。非供僧時其中所攝。非有失衣等緣。非因善說及受近圓者。與自財異。所給物是衣清淨應量。是自所有。能給者非是換衣。二意樂。想同前。發起心欲與彼衣。三加行。作給衣方便。四究竟。尼受衣時成犯。若想錯亂犯惡作罪同前

己三依行路所生罪分二。庚一依苾芻尼同路行墮罪二與苾芻尼同船行墮罪。初又分四。一事支。同行境除

非親是具餘七法之苾芻尼，非是互爲鐃盆。未更換。所行之道是陸路。行過一俱盧舍以外，非有恐怖處。時間是一日。二意樂想不錯亂。發起心欲同一路行。三加行。發步同行四究竟過一俱盧舍時成犯。再過每半俱盧舍得一惡作罪。此中若行路時有同梵行者病棄捨而行，或未舁去，若苾芻尼在路中病時未在頭邊助舁。到聚落時未安相同見同之看病人而去，是學處惡作罪。苾芻與苾芻尼可互換持道糧，亦可互爲授食

二與尼同船墮罪分四。一事支境及時間同前。所行

之道是水路。行過一俱盧舍以外。非直渡。非兩岸有恐怖。非為避水旋等緣。意樂加行究竟同前。

己四依處所所生罪分二

庚一與女共坐墮罪。二與尼共立墮罪。初又分四。一事支。其坐境是女人。女相有作用。可依止。具足四種名言。身平等住。非有神通。非親里。獨一人。處所是屏處。有牆或黑暗等障。在一尋以內。二意樂想不錯亂。發起心欲同坐。三加行邀往同一處坐。四究竟二人同坐時成犯。

庚二與尼共立墮罪。此中諸支同前。惟前坐此中改為立。此二條共女云坐。共尼云立者。是舉例耳。

五依飲食所生罪。即令苾芻尼讚歎得食墮罪分四。一事支。勸食之尼除非親外具餘七法。其施主須具在家五法。（不具出家戒相之在家具五名言身平等住。）勸作之食是時食。清淨足一食量。是彼施主所有。所讚是彼苾芻所無之教證功德。施主先未請苾芻。或雖已請因讚增作。二意樂想於苾芻尼勸化之食作彼想或疑。發起心欲食。三加行。發動往食。四究竟。吞咽時成犯。若食為他人勸作之食。若乞食時有尼教云應與彼食苾芻不呵止受之而食。或於非勸化食作勸想或疑者。皆是支分不具之惡作罪。

戊四依飲食所生罪分五。己一過量食。二非處食三非時食四越軌則。五取不應取。初又分二。庚一取過量墮罪。二食過量墮罪。初又分三。辛一數數食墮罪。二於一食處食墮罪。三過兩三鉢受食墮罪。初又分四。一事支。所食境是具五法之在家人。非為僧而至心供養自己之食。所取食是五種噉食之一。飯。麨。麥豆飯。肉。餅。非常食清淨。滿一食量。施主前後各異。非後食處有衣或衣值時。間是一日。是食時。非饑饉時。能食者非是一食不能存活之病者。非為三寶灑掃下至一牛臥處。非行路下至半踰繕那者。非張羯恥那衣者。二意樂想

不錯亂發起心欲食第二處食三加行發動往食所究竟吞咽時成犯若時未至即往居家受食或往受食時諸上座未觀察徒眾及客苾芻齊集否若無特別因緣以憤怒等故自斷食者皆學處惡作罪

辛二於一食處過食墮罪分四一事支施主具在家五法惟是外道非隨欲與者處所惟是外道處所能容四威儀有彼主人在其處彼處所住之外道見同相同具三種名言身平等住所食物是時食清淨滿一食量是彼施主所有是第二日之飲食能食者非病人於彼處已住一宿二意樂想不錯亂發起心欲食

第二日之飲食。三加行。以具五相語乞食。四究竟。吞咽時成犯。若於彼處不食其食惟住第二日。或彼家主未在其處。或是內外出家所共處所。或是親識於彼處過食者。皆惡作罪。

辛三過兩三鉢受食墮罪分四。一事支。施主是具五法之在家人。未指定數量。未告示云。隨意將去。所取物是已成熟之時食。清淨。過摩竭陀國四升半量。是彼施主所有。所食處是取食後持往餘處。二意樂想。不錯亂。發起心欲多取食。三加行。以具五相語乞取持往餘處。四究竟。吞咽時成犯。若教他多取食者是惡

作罪。

庚 二食過量墮罪分二。辛 一 足食即不作餘食法二一勸他足食初又分四。一事支所食是噉食，清淨滿一咽量。非粥。未自或同法者作餘食法非饑饉時能食之人是已足食竟非病者。二意樂想於已足食及未作餘食法作彼想或疑發起心欲食。三加行。起食之方便。四究竟吞咽時成犯。此中足食相分四。一事支非饑饉時。是清淨應量之時食有可授食者在前。至心授食。二發起心生棄捨心。謂今日不更食矣。三加行。以具五相語未加暫言而云已足。或自起座。四究竟。或

了所說義或離座處卽成足食若嚼食已足食餘嚼食未作餘食法亦犯墮罪又作餘食法之相能作之人是具六法苾芻住自性地在界內住未捨食處請作法者是具足可還淨戒之苾芻心住本性身平等住未被驅擯非是病人前已足食所作法之食是清淨應量之時食是自所有已正授者非已作餘食法作法處所在界內可授處時間是午前已捨食非饑饉作法儀式先洗手將食擎手中住立念一遍請作餘食法文若自未遮足可食二三口而報云此是汝物隨意飲食若已作餘食法或自未遮足作未作

餘食法及已遮足想或疑而食者。是惡作罪。若已捨噉食又食嚼食亦犯墮罪。若已捨嚼食又食噉食者無犯。此中學處惡作者。雜有穢食作餘食法。或全遮足而爲他作餘食法。或他未請即爲彼作餘食法。若食已飽更欲過食。或非病人而不飽食。或僅餘一口之量可食完者而剩下不食。或於此處爲食故已坐下受食食未竟輒起立等。皆學處惡作罪。

辛二勸他足食墮罪分四。一事支所勸之境是具六法苾芻。食已遮足。食及時間同前。二意樂。想不錯亂。發起心欲勸令食。三加行。作勸食方便。四究竟。了義時

己成犯

二非處食墮罪分四。一事支所食處所與僧眾在同一界內非常食處或臨時食處。所食物是時食清淨滿一食量。非大會食及外道沙門所施食。別眾食者是具六法苾芻四人以上。非有病。非作事業。非道行時非饑饉時。二意樂想於兩處僧未一處食作彼想或疑發起心欲別眾食。三加行與自伴黨同時而食。四究竟吞咽時成犯。此中犯別眾食時不須自或境有一部在食處食之亦分。若眾同處食作非同處想或疑而食。或一切僧眾在常食處或臨時食處所應

集者未集而食皆惡作罪。除臨行者。新來者。病者看病者。營事者。外。諸餘苾芻於在座苾芻未食之前自於僧眾總食中先取而食或下至僅一苾芻在食堂於餘處食或施主呼請時彼尙未令食即自取食等皆學處惡作罪。

三非時食墮罪分四。一事支所食物清淨滿一噉量。是時食非二喉者迴出之食。時間自所居洲從日過午乃至明相未出能食者非有午後食而得饒益之病者。二意樂想於非時作彼想或疑發起心欲食。三加行。作進食方便四究竟吞咽時成犯。於時作非時

想或疑而食者是惡作罪。

四越執則墮罪分二。一食曾觸食。二不受食。初叉分三。一正罪。二分罪。三學處惡作。初叉分四。一事支所食物是四種藥中隨一。藥體成就若自觸或同法曾觸餘分清淨。滿一口量能食者非有病時開非饑饉。二意樂想於曾觸食作彼想或疑。發起心欲食。三加行起食方便。四究竟吞咽時成犯。若於非曾觸食作曾觸食想或疑而食。或以曾觸食污鉢污口等而食。若鹽若灰水若濁水曾觸而飲食等。是支分不具之惡作罪。二分罪分四。一惡作罪。是自或同法者所有

熟食或未熟食，清淨應量，在安穩處，未受，無失壞因緣，非不受食之意樂，以餘心，若自或同法者觸，是惡觸之惡作罪。若自或同法者食彼食時，犯食惡觸食之惡作罪。二界內煮罪，是自或同法者所有飲食，清淨應量，是生者，無損壞因緣，於自或同法者出入自在之處，未作淨廚，以火而煮，是界內煮之惡作罪。若食者，犯食界內煮食之惡作罪。三經宿罪，是自或同法者所有飲食，清淨應量，無失壞因緣，在自或同法者所自在處，非淨廚，經一夜，是經宿之惡作罪。若食者，是食經宿食之惡作罪。四苾芻煮罪，是自或同法

者所有飲食。是生者。清淨應量隨在何處苾芻自以火或氣等煮煮者。是苾芻煮之惡作罪。若食者犯食苾芻煮食之惡作罪。此中生熟界限。若乾肉等堅硬之物已泡三分之一。若是菜葉等輭物已變色若乳等稀物沸至二次者即非生物。三學處惡作。若食中有少許不淨食而不除去。或有鳥等嘴觸未將所觸之周圍除棄未嗽口而食。若誤或忘念誤觸食物時未無間放下，或已犯惡觸之食以希望心與他。或無希望心與他後故知而受。若有必須觸車船之緣時而觸車軾船柁及掌柁者坐處。若於載糧車船無故而

觸，若煮僧食沸騰流溢時未救護。若救護時有釜底抽薪之方便而徑觸食，若無沙彌等代持路粮時未託施主等代持。若自持路粮未與未近圓者相換而食，若是自持路粮無授者，第一日未斷食第二日食過一虎拳，第三日食過二虎拳，若有必須食未授食及非時食等不清淨食之因緣時未作北俱盧洲想，謂此是無主物而食，若可淨手及以樹葉等盛水飲時而徑以瓶就口而飲，若無者未遮障而飲，若瓶中有水未蓋覆等。皆學處惡作罪

庚二不受食墮罪分四。一事支。所食物齒木以上之可

呑噉物品。清淨。滿一口量。若自或同法者未受處所除北俱盧洲是餘處。犯者非以彼有利之病者。時間非饑饉時。二意樂想不錯亂發起心欲食三加行。作食方便。四究竟呑咽時成犯。若已受食作未受想或疑而食者。是惡作罪。此中受食法者。授者非在高處。須在前面。未爲牆壁等所隔斷。是未近圓者。或與彼相似。能舉飲食。至心而授。或以手或手相連之物而授受者仰兩手受或持物等而受。若是賤種等授食時可畫曼茶羅令置其內。若猿猴等在樹上授亦成授。失壞受食之因緣若他奪去或墮於不起身不能

取得之遠處或苾芻尙未持而爲未近圓人所觸或已回向未近圓者或自變爲非苾芻或酪變爲酥油或生變或食墮界外等如毘奈耶攝頌云若奪滾及觸迴他非苾芻藥變及生變及墮壞受食此中學處惡作者若弟子於菓等未爲師作淨未平等行食若行油等未以菜葉遮衣未將物分上中下三類各別而行行食者自所應得分如二師能代取而未取若不能取者鄰座苾芻未爲代取而二師爲取皆學處惡作罪

己五取不應取即索美好飲食墮罪分四一事支從索

境是在家人具五法以上加非隨欲而與者所取物是清淨應量藥。於彼時處共許為美妙食。是彼施主所有。能索者非是病人。二意樂想不錯亂。發起心為自故索食。三加行。以具五相語索好食。四究竟吞咽時成犯。若索美食而未食他與美食而故索粗食。皆惡作罪。

苾芻學處卷第三 終

苾芻學處卷第四

宗喀巴大師在朗增敦寺講迦曹結記錄

法尊法師在漢藏教理院口譯塵空筆受

戊五依圓滿學處所生罪分四己一於尸羅清淨之邪行。二於見清淨之邪行。三於執則清淨之邪行。四於淨命清淨之邪行。初又分八。庚一害他命。二欲行。三布施法。四損壞自他生命。五從同梵行者所生罪。六觸火。七同意。八離貪邪行罪。初又分二。辛一罪之建立。二學處惡作。初又分四。一事支所害者是畜生。常眼能見在水等中。或為浴身。或洗資具等而用。二意樂想於

有蟲作彼想或疑。發起心不顧他命爲自而用。三加行。若自或教他洗衣鉢等。或斷水源及放水令涸等。
徊究竟。由彼因緣蟲斷命時成犯。若於無蟲作有蟲想或疑而受用。或斷水道。或以雙層浴巾洗身等。蟲
未死者皆惡作罪。二學處惡作。若未受持隨一濾水羅。或自無濾羅未得他許共用濾羅卽往遊方。若羅
有蟲未洗淨。若羅有垢未洗淨。若與他人共濾羅遊行時應先問彼於分離時可借與否。若不允借卽便
同去。若依有嫌者之濾羅共往遊方。若用羅後未曬
乾。若未釘挂羅之椿或未作磚台及木櫈安水瓶。若

所濾之蟲未用放生器或水羅放入水中。若有飛蟲撲燈未安燈罩。或用髮繩繫蛇驅逐蛇時未彈指作聲。若蛇不去未置瓶等中以巾塞口留小孔而除去之。若無瓶者未用布裹繩繫項除去。或未令入窟穴。未入窟前而未守護。或置蕀中。若有臭蟲等未放草中及清涼處。或有蝨未放油膩布中塞入牆孔等處。或空洗足盆而未裝水或未安盛水器。若被差為管器皿者未安盛水器。若有借水器時未與。或與後未收回。或未滿注水等。若是在家人來借水器時有舊者未與。或施主借器皿即在寺中用未與。若有苾芻

來乞未究竟捨與。或未作藏器皿庫。或銅器及瓦器未分别安放。或未存放水。或隨處放水。若必須造水室時而不造。或未如法造。或未淨洗水器。或以不淨手及衣而行飲水。或器皿未時時如法洗𥻂等。或未防護勿令墮入飲食等物。或水器等同時頻洗。或關於器等事。弟子未作。皆學處惡罪罪。

庚二欲行墮罪分二。辛一於有食家強坐。二於有食家強立。初又分四。一事支。強坐境是在家人具有作用男女相。可依止。具足四種名言。身平等住。非有神通。欲行交會法。處所非苾芻處是所餘處。在一弓之內。是

一任處無餘障礙堪能相會現前。強坐者非有難緣。
二意樂想於欲行交會法作彼想或疑。發起心欲作
障礙。三加行。方便往坐。四究竟。坐已成犯。
辛二於有食家強立墮罪分四事支均如前。惟前云現
前此云有牆等障。意樂中想同前。發起心爲作障礙
欲強立。加行如是作。究竟彼了知時成犯。若於非欲
交會者。作彼想或疑而強立強坐。或心存餘事而強
坐立。或他不知。或自不知。皆惡作罪。
庚三布施法即與無衣外道食墮罪分四。一事支。境是
外道。具五種名言身平等住。非親非病。非觀待此法

者。所施物於境於自俱清淨應量是時食。是自所有。二意樂。想不錯亂發起心非為令離惡見故而施食。三加行。由自親給。四究竟。食至彼手時成犯。若令他人給。或不遞與彼手中分後置地令取。或給於自或他隨一不清淨之食。皆惡作罪。

庚四損害自他生命墮罪分三。辛一觀軍。二軍中宿。三擾亂軍陣。初又分四。一事支。所觀境是在家人具四種名言。身平等住。具足男相。具足軍裝。滿足兵類。或正鬥戰或預備往戰所觀處除自住處及勢分以外。能觀者非因國王等請喚。非有難緣。二意樂。想不錯亂

發起心以歡喜心欲觀兵。三加行。發動往觀。四究竟。見軍時成犯。若不越勢分而觀是惡作罪。

辛二軍中宿墮罪分四。一事支。除正鬥戰及預備鬥戰。其境如前。能住宿者亦如前。二意樂。想不錯亂。發起心欲住宿。三加行。無特別因緣住其中。四究竟。後夜明相出時成犯。若有國王請喚時第三夜明相出時成犯。若無請喚初夜卽犯。是觀待一一夜墮罪。

辛三擾亂軍陣墮罪分四。一事支。與觀軍同。二意樂。想不錯亂發起心欲擾亂其軍。三加行。如想而行。四究竟。擾亂陣時成犯。若擾亂未整裝軍是惡作罪。若觀

鬥鳥及男女等鬥皆惡作罪。

庚五從梵行者所生罪分四。一打苾芻。二擬打苾芻。三覆他粗惡罪。四惱伴。初又分四。一事支。所打境是具六法苾芻。二意樂。想不錯亂。發起心以瞋恚心欲打。三加行。或以身或持物或擲物而打。四究竟。中彼身時成犯。若未中者是惡作罪。若自打身或打牆柱等。是學處惡作罪。

辛二擬手向苾芻墮罪分四。初三支同前。惟前云打處此云擬打。究竟支舉手時成犯。此與打二者中隨能打物數之多少卽得爾許罪。

辛三覆他粗惡罪墮罪分四。一事支。所覆境是戒可還淨以上具六法之苾芻所覆事是他勝或僧殘罪隨一。處所是有可對發露境之處。二意樂。於犯罪者作犯罪想。發起心除有命難沙門道難梵行難及破僧因緣而欲覆藏。三加行。覆藏。四究竟。過夜分時成犯。若覆餘罪者是惡作罪。

辛四惱伴令斷食墮罪分四。一事支。施主是具五法之在家人。至心欲施彼苾芻食。令斷食境是具六法苾芻。非斷食有益之病者。所食物清淨。應量是時食。是彼施主所施。二意樂。想不錯亂。發起心欲令斷食。三

加行。以具五相語教令斷食。四究竟境了義時成犯。

庚六觸火墮罪分四。一事支。所觸火是世間共許之火。滿量。除糖煨及光焰是餘火。能觸者非爲供佛等作如法事時。有守持者。非病者。二意樂。想不錯亂。發起心欲觸。三加行。若自或教他或燃或滅或投薪等而觸。四究竟。觸著時成犯。若觸無薪之糖煨及火焰。或於火中吐痰等。投胡麻等。注油等。若爲親教師作事時爲作阿闍黎事守持而觸者。皆惡作罪。若爲供養三寶等須觸火時未守持而觸者犯觸火墮罪及不守持惡作罪。若觸獅子及不隨時間長短而守持是

學處惡作罪。

庚七從同意所生罪即與欲後更遮墮罪分四。一事支。遮欲境是爲苾芻作羯磨如法已成。了義境是具六法苾芻。是彼羯磨中所攝所遮事是自所與欲。二意樂。想不錯亂發起心欲說遮欲語言。三加行以具五相語作悔欲言說。四究竟了義時成犯。

庚八離貪邪行即與未近圓者過兩夜宿墮罪分四。一事支。境是未受近圓或與彼相似者。具五種名言。身平等住。堪依止。無神通。所宿處須處所體成就。能容四威儀。是一處。在一弓之內。犯者與宿者非是病者。

非看病者。非是在後安居之前二月中有罪惡苾芻來。二意樂。想不錯亂。發起心欲同處臥。三加行。夜未間隔二俱臥睡。四究竟。過第三夜時成犯。若縱是二住處但二俱多障多覆處所相具足。二門相連。相距僅八肘半。若同在一層住處自未閂門。若是上下樓住處未隔二層未自收梯者仍是一處。若二處或隨一處不具處相。如樹下等。或同一處所中是一弓以外八肘半以內。或晝時同臥。或雖過第三夜但威儀不同。（一坐睡一臥睡）而睡者。皆惡作罪。若有罪惡苾芻時有沙彌弟子者受前安居。若已受安居者守護初月。若

有罪惡苾芻在時而收新沙彌或除日月光在燈光等下無故而臥皆學處惡作罪。若有光明但坐不臥是微細惡作罪。

己二 於見清淨之邪行分二。庚一 不捨惡見。二令僧不捨惡見初又分四。一事支。所說事是佛所說之障道法而彼云非障道。了義境是具六法苾芻。二意樂。想不錯亂發起心雖經遮止而欲不捨。三加行。清淨僧眾如法遮止時自以具五相語說不捨言。四究竟。三番羯磨竟時成犯。若於所諫作白。初說。二說及第三說未圓滿以前而不捨者。各得一惡作罪。若但說惡邪

見語未經遮止是微細惡作罪。若有說惡見語者不以白四羯磨治罰是學處惡作罪。

庚二令他不捨惡見墮罪分二。辛一隨順被擯苾芻。二攝受被擯沙彌。初又分四。一事支。隨順境是苾芻戒清淨相同具足三種名言。身平等住。是非自己。由不捨惡見被僧眾擯棄未為隨法。能隨順者非被捨置。二意樂。想於被捨置未懺悔者作彼想或疑。發起心若財若法欲共同受用或欲同宿。三加行。非因病。非欲令離惡見而為傳教授等。或受其承事。或於具相一處在一弓之內同宿。四究竟。或共同受用財法或同

宿過夜分成犯。

辛二攝受被擯沙彌分四。一事支所攝受境是沙彌戒清淨被擯，未爲隨法。其餘支分如前應知。於不捨惡見被捨置苾芻及被擯沙彌同一處坐而不臥者是惡作罪。於非被擯苾芻沙彌作被擯想或疑而同受用等是惡作罪。若沙彌起惡見時未以五法遮止所詳單白三番羯磨，或每番遮止後未令一苾芻告知彼已作白等令捨惡見。若於此番即捨復作後番，或三番完時仍不捨者，未作滅擯，皆學處惡作罪。

己三執則清淨之邪行分三。庚一於總執則之邪行。二兼

說於尸羅清淨之邪行。三於別軌則之邪行。初又分三。一著未染色衣墮罪。二憍慢所攝墮罪。三沐浴所攝墮罪。初又分四。一事支。是衣。餘事清淨。應知是自所有。於青赤黃三種色中未染一色。除水羅是餘衣。二意樂。想不錯亂。發起心欲披未染衣。三加行。作披著方便。四究竟。披竟成犯。若穿黃丹大青紫礦朱砂鬱金紅茜紅藍蘇方八種大色所染之衣。或是俗人衣。或是在家衣。無特別因緣而穿著。若有須穿用時於寺院中未用袈裟遮覆。或雖遮覆而穿至寺外。若是共所借衣。未從老者次第蓋覆。或一人獨披經行。

若未裁邊之在家服爲令增福須受用時未住無常想而受用等。皆學處惡作罪。

辛二憍慢所攝即觸寶墮罪分二。一罪之建立。二學處惡作。初又分四。一事支。所觸物是他寶或自他寶類。言寶類者。謂刀劍等戰具。或管樂等戲具。或有舍利之佛像等。各各能有自用。無損壞因緣。非施主欲求福而施。非在非人處彼等福報所感得者。非有災難。非說法等作殊勝事時。二意樂。想不錯亂。發起心欲觸。三加行。或自或教他觸。四究竟。觸著時成犯。若觸不可作莊嚴具之寶。或金座等或戰具等不堪受用者。或無舍利之像。或金水所塗

之草鬘。或僅存一面之腰鼓。或偽造之弓箭等。皆惡作罪。若於佛像作大師想觸者無犯。二學處惡作。若他人寶等有失壞因緣未代收藏。或未放在寶主可得之處。若未觀察隨云是彼者即便授與。若無主來取未於僧庫中保存六月。其後若仍無主來爲三寶用時主方來索此時未勸令彼施。若彼不肯施者未還彼。若索利者未告之曰我代汝護豈非有恩而即與其利。除老病者而乘車輿。老病者除如法事而乘車輿。或乘裝飾之車輿。若爲說法故而坐寶座。及在家人爲求福故所鋪寶莊嚴衣未作無常想而坐用。

或戴莊嚴具。或持用寶所作之印章。或以梳子疏髮。或無因緣以鏡照面。或額塗三畫及塗雄黃等。或在家人爲求福故以香塗苾芻足後當彼前拋棄。或受塗香而入眾內。及入白衣舍爲在人家說法等。或棄塗香後未舍洗浴。或繫婆羅門之梵線。或無病因緣繫呪加持之線。若爲治病故繫呪加持線時除左臂而繫餘處。病愈後未將呪線塞入牆柱等縫中隨處棄捨。或自學歌舞樂及作歌舞樂。或教他作及往觀聽。或令苾芻尼作舞。或惱弄他人。或遊戲。或嬉笑喧譁。或輕掉。或自打身。或以掉舉心變動身語。或展轉

傳飲食。或穿花鬘。或觀歌舞。而與賞賚。或無急事跑跳急行。或獨腳站立旋轉。或張臂旋轉。或投沙石於水。或打水作樂聲。或於泥上作畫。或學象馬等鳴。或吹螺擊鈸等作樂。皆是學處惡作罪。

辛三不依時沐浴墮罪分四。一事支。以何物洗。是世所共許之水。浴時非極熱之二月半時春餘一月半。及前安居一月。非半月半月應浴時。犯者非有病時。非作事時。非道行時。非風吹時。能動衣角以上之風。非雨時。下至二滴著身以上之雨。非剃髮等必須洗浴之時。處所非極熱地帶。二意樂。想不錯亂。發起心欲沐浴。三加行。從頭或自足洗浴。四究

竟。或由上而下或由下而上洗至臍時成犯。若用非用水以牛乳等洗者惡作罪。若因病等須沐浴時未作憶念加持。或須病待半月洗浴亦可者故提前洗。皆學處惡作罪。此二事非但此戒爲然。凡可作億念及有聽許之事皆如是應知。

庚二兼說於尸羅清淨之邪行分四。辛一由損惱心發起者。二由欲心發起者。三由損惱心發起者。四由欲心發起者初又分三。壬一殺畜生墮罪。二令生追悔墮罪。三擊攊他墮罪。初又分四。一事支。是常眼能見之有情。二意樂。想不錯亂。發起心欲殺。三加行。作殺害方

便。四究竟。命斷時成犯。若於似有情形之非情以殺心擊之是惡作罪。

二令生追悔墮罪分四。一事支。令生悔境是具六法苾芻。令生悔之事或言彼苾芻戒未生。或言犯他勝罪等成非苾芻事。二意樂。想不錯亂。發起心欲令生追悔。三加行。以具五相語說令生悔事。四究竟。縱未生悔了義時成犯。若以僧殘等罪令生追悔是惡作罪。

三擊攊他墮罪分四。一事支。所擊境是具六法苾芻之身。非能犯他勝罪之瘡門是餘處未壞。能擊者是

自身未壞之手指等。二意樂。想不錯亂。發起心欲令他燥癢嬉笑。三加行。作擊攊方便。四究竟。擊著時成犯。能擊雖多惟犯一罪。

辛二　出欲心所發起之墮罪分二。壬一　戲水墮罪。二與女人同室宿墮罪。初又分四。一事支。所戲者是世所共許之水。可至臍許。二意樂。想不錯亂。發起心以掉舉心欲遊戲。三加行。若自或教他入於水中。或順流或逆流。或擊作鼓聲等。或劃水作文等。四究竟。戲水時成犯。若以瓦鉢等器注水不滿量或於粥等中嬉戲。除跳舞外作擲石等之遊戲。皆惡作罪。

二與女同室宿墮罪分四。一事支同室境是具六法女人。一女相有作用。二身平等住。三可依止。四無神通。五具足四種名言。六非親。無守護者處所。若成就能容四威儀是一弓內之一處時間是夜分能犯者無伴。二意樂想不錯亂發起心欲共宿。三加行以臥威儀同宿。四究竟過夜分時成犯。

辛三復由損惱心發起之墮罪分四。壬一恐怖他苾芻。二藏他資具。三輒着他衣。四毀謗苾芻。初又分四。一事支恐怖境是具六法苾芻。恐怖事作餓鬼糞掃鬼等及作黑衣等色或作獅子吼等不可意聲。或作糞等不可意氣味。或作粗毛等觸諸可惡可怖之事。二意

樂。想不錯亂。下至以戲笑心作恐怖他事。三加行。若自或教他作恐怖事。四究竟他解意時縱未生怖亦得本罪。若以可意色等作恐怖事得惡作罪若爲令生厭離心說惡趣等可怖事時無犯。

壬二藏他資具墮罪分四。一事支。藏物境是出家五眾隨一。戒清淨。見同具三種名言。與自體異。所藏物是資具。清淨應量是彼境所有。二意樂。想不錯亂。發起心除盜心及饒益心而欲隱藏。三加行。若自或教他行隱藏方便。四究竟。藏竟時成犯。

壬三輒著他衣墮罪分四。一事支。境是具六法苾芻。所

著衣等淨應量。是自無希望施彼者。未得彼聽許而著。二意樂。想不錯亂。發起心除盜心及親友心。知著後彼定不樂而欲著用。三加行。起著用方便。四究竟。著用竟成犯。除衣外若用餘資具者是惡作罪。

壬四以僧殘罪謗他苾芻之墮罪分四。一事支。所謗境。見同相同者須戒可還淨。若見或相不同者須戒清淨。具三種名言。與自體異。所謗事是隨一僧殘罪。了義境具五種名言。身平等住。與自體異。二意樂。想不錯亂。於所謗事知其清淨。發起心欲覆想而說。三加行。以具五相語或明顯而說。或片似而謗。四究竟。了

義時成犯。

辛　四由貪愛緣所犯罪即與女同路行墮罪分四。一事支。同行境是具六法女人。是在家女。未更换。非防護指路者及苾芻不能行時牽扶者所行路是陸路。滿一俱盧舍。時間是一日內。犯者無如法伴。二意樂。想不錯亂發起心無他因緣欲同路行。三加行。同行。四究竟過一俱盧舍成犯。若更過半俱盧舍加一惡作罪。更過一俱盧舍加一墮罪。（多者類推）

庚　三於別執則清淨之邪行分六。一現前執則。二食執則。三伴執則。四執則清淨因。五時執則。六境執則。初

又分三。一與賊同道行墮罪。二與藏年者授近圓墮罪。三掘地墮罪。初又分四。一事支。同行境是具四種名言之在家人。身平等住。具足男相。是壞聚落賊或偷竊商人。未更換。非互爲饒益者。時。路。意樂。加行。究竟等均同前。

二與藏年者授近圓墮罪分四。一事支。授戒境先未近圓欲受近圓。無生戒餘障。連胎分閏月不滿二十歲。傳戒者爲彼作親教師。二意樂。想。於未滿二十者作彼想或疑。發起心欲作親教師而傳授近圓戒。三加行。作授近圓之羯磨儀軌等。四究竟。第三番羯磨

圓滿時成犯除親教師餘阿闍黎及僧衆謗尊得惡作罪。若於已滿二十者作未滿想或疑。或算胎分雖滿知其生年不滿而爲授近圓者。親教師得惡作罪。若受戒者未滿二十作已滿想能得戒。得戒後在連胎分尚未足二十歲之前自即知是未滿二十而受近圓者即便失戒。

壬三掘地墮罪分四。一事支。是世間所共許地。地面與地基相連。未壞堅任。非是淨土能掘者非營事人於吉期無人作淨時自釘四指之橛。二意樂。想不錯亂。發起心欲掘生地。三加行。若自或教他打橛折牆等發起

方便。四究竟事畢成犯。所掘之地或未與地基相連。或已掘熟地雖經天雨未滿三月。餘時未下雨時未滿六月。或是灰渣石沙等多分相雜之地。或是地皮。或是牆上之泥而刻削等。或拔橛。或於地劃文。或撥地上牛糞。或動稀泥等。皆支分不具之惡作罪。

辛二於食執則邪行卽過期索食之墮罪分四。一事支。施主是具五法在家人。是請自之施主。非數請及常請者。所索之食清淨應量是時食。是彼施主所有。是前所餘者。能索者非病人。在前後索期中是一戒相續。非中間返俗復出家受戒者。二意樂。想不錯亂。發起心過四月

請期欲更索食。三加行。作索食方便。四究竟。於四月後食時吞咽成犯。若受食時除施主所施外更欲多求。或作白四羯磨等改用常語者。是學處惡作罪。

辛 三於助伴執則邪行墮罪分四。壬 一遮傳教授。二竊聽。三默去。四不恭敬。初又分四。一事支。所遮境是具六法苾芻。是教自學處者。是善嫻律藏者。所遮事是律藏所攝。是自應學之學處。二意樂。想於善嫻者作彼想或疑。發起心欲說其無知及不願學行等語令其了知。三加行。以具五相語而說。四究竟。了義時成犯。若遮經藏等中所說學處。是惡作罪。

二竊聽墮罪分四。一事支。竊聽境除見同是具餘五法之苾芻。爲與自鬥諍相議之二人以上。所諍是四諍之一。二意樂。想不錯亂。發起心爲作諍故而欲竊聽。三加行。作竊聽方便。四究竟。了義時成犯。若但聞聲者惡作罪。若聽他人鬥諍或發起他人鬥諍。或在彼前往及不勤作滅諍方便。皆學處惡作罪。

三默然去墮罪分四。一事支。從去處是作羯磨處。其羯磨是僧中如法羯磨。非與自不和合之羯磨。能去者未告眾中苾芻。無災難急緣。自在能聞羯磨之勢分內。時間是未作自之前。二意樂。想不錯亂。發起心

欲離聽聞勢分三加行。起身作離去方便。四究竟已離聽聞勢分時成犯。若自無事不能離去者告眾而去。或是非法羯磨。或雖是如法羯磨作白後乃去。皆無作罪。

四不恭敬墮罪分四。一事者。或佛或僧或執事人所有如法教授。二意樂。想不錯亂。發起心以不恭敬心不欲告白而故違越。三加行。作違越方便。四究竟。違越竟成犯。若違越二。一師言教及僧眾不如法之言教。若於僧眾如法言教或但不恭敬。或但不告白而違越者皆惡作罪。

辛四於軌則清淨因邪行即飲酒墮罪分四。一事支或穀酒或雜酒或酒糟或酒汁能醉人者。滿一口量。二意樂想不錯亂。發起心欲有醉性之酒。三加行。作飲酒方便。四究竟吞咽時成犯。或是麵或是根莖等能醉人者。或醴非酒而有酒色酒香之粥等。或以口含酒而不吞咽。或以酒塗身。皆惡作罪。若病人含酒及塗身者無犯。否者乃至失命因緣不應飲酒。

辛五於時軌則邪行分三。壬一非時入聚落。二食前食後詣他家。三夜入王宮。初又分四。一事支。所往處是在家人處。其處所相能容四威儀。是欲法增上處所從

去處有戒淨見同之出家五衆可囑授處。能往者。未囑授無難緣。無殊勝緣。時間是於自所居洲從日過午乃至明相未出。二意樂。想於非時作非時想或疑發起心欲不囑授而去。三加行。作去方便。四究竟。出門限或處所勢分時成犯。或於時作非時想或疑而往聚落者。或於一聚落中囑授往東家而入西家者。皆惡作罪。

壬二食前食後詣他家分二。癸一食後詣他家。二食前詣他家。初又分四。一事支。所詣處及時間如前。至四家以上。二意樂。想不錯亂。發起心欲至第四家。三加行。

非因災難，非有他喚，而發動往他家。四究竟，雖囑授他，而入第四家，過其門限，或過勢分時成犯。

癸二食前詣他家墮罪分四。一事支，所往處所如前。但前云至第四家，此中但至第三家，時間是午前。施主以自名請僧，所供飲食，是清淨，應量之時食。二意樂，想不錯亂。發起心，欲往三家等。三加行，非有難緣，未告施主云若我不來，應與僧食，莫令時過，而往他家。四究竟，過第三家門限，或勢分時成犯。

壬三夜入王宮墮罪分四。一事支，所往處所，是王或王妃所居處，容四威儀處所，體成就時，間從西方紅相

沒至第二明相出。能往者非因國王請喚，無難緣無教化衆生殊勝事。二意樂。想於天未明作未明想，或疑。發起心欲往。三加行。或自晝時往坐以待夜，或夜往。四究竟。若無城牆過外勢分，若有城牆未安門過入牆內。若有門是能閉者過門限。若不能閉者過二門扂量時成犯。若於一夜中隨往幾次，即犯爾許罪。若不囑授他苾芻而往者，更加犯一非時入聚落之墮罪。若必須入王宮時造次而入者，是學處惡作罪。

辛六、於境輒則之罪行即輕毀學處墮罪分四。一事支。所輕毀境是具六法苾芻，所輕毀事是自所愛之別

解脫學處。時間是作褒灑陀誦別解脫戒時，犯者是曾聽別解脫戒二次以上非愚癡者。於褒灑陀時自是其中所攝。一意樂想不錯亂。發起心下至以戲笑心說輕毀言。二加行。以具五相語說輕毀言。謂我今始知此戒是戒經所攝。四究竟了義時成犯。若誦苾芻尼戒經輕毀共同學處。或非誦戒經時於餘時輕毀。或輕毀經藏所攝之學處。皆惡作罪。若誦解脫戒經時有不恭敬而聽者未遮止。是學處惡作罪。

己四於淨命邪行分二。庚一於資具之邪行二。辛一於衣之邪行。初又分二。一作針筒墮罪。二床腳過量墮罪。初又

分四。一事支能作針筒之物是牙及骨等。清淨應量是自所有。非他人已作殘餘者。二意樂想不錯亂發起心欲爲自作。三加行。或自或教他作。四究竟作完時成犯。

辛二床脚過量墮罪分四。一事支是僧衆所有床或小床。從入梐木過一肘量寬大能容三輪。非他人先已作殘餘者。二意樂想不錯亂。發起心欲過量作床脚。三加行。四究竟均同前。若於過矮床上坐。若有鞋可著行而於床邊洗足。若無鞋除床兩頭而於餘處洗足。若於過量床或小床或金銀等床若坐若臥。或疊

床上坐者。皆學處惡作罪。

庚二於衣之邪行分五。辛一貯木棉。二過量作尼師但那。三過量作覆瘡衣。四過量作雨浴衣。五作如來量衣。

初又分四。一事支。所貯物境是僧眾資具。清淨應量。所貯物是能污身及敷具之物滿一把以上者。二意樂。想不錯亂。發起瞋恚心欲貯。三加行。若自或教他貯。四究竟。木棉等著敷具等時成犯。

辛二過量作尼師但那罪分四。一事支。尼師但那因清淨。長過三肘小或四肘半。大寬過二肘零六指。每肘二十四指。是自所有。非他人先已作殘餘者。二意樂想不

錯亂。發起心欲過量作。三加行。若自或教他作。四究竟。作竟時成犯。

辛三過量作覆瘡衣。

辛四過量作雨衣。此二墮罪同前。惟覆瘡衣量長過六肘。寬過三肘。雨衣量長過九肘。寬過三肘零十八指。若作減量之尼師但那。覆瘡衣。雨衣。是惡作罪。若已犯罪之針筒未打碎。床腳未截去。木棉等未收淨。尼師但那。覆瘡衣。雨衣未截去。未問截淨等否。即受彼懺悔。是學處惡作罪。若未截淨等雖懺悔亦不得清淨。

辛五作如來量衣墮罪分四。一事支。所作物是三衣隨

一。清淨。作同如來法衣量或過量。是自所有。非先已作殘餘者。能作者無如來身量。餘支如前。九十單墮完

丙 四別悔分二。丁 一 由出家事所犯罪。二 由在家事所犯罪。初又分二。戊 一 取苾芻尼食別悔。二 受苾芻尼指授食別悔。初又分四。一 事支。取食境是具八法苾芻尼。或在聚落或在聚落勢分。或在大路。時間非饑饉時。所取物清淨滿量是時食。是苾芻尼為彼自食所備之食。食在彼尼手中。取食者或在聚落及勢分。或在大路。二意樂。想於非親苾芻尼作彼想或疑。發起心為自食故欲取。三加行。作取食方便。四究竟。吞咽時

成犯。若苾芻尼在聚落。或聚落勢分。或大路。或聚落虛空。或尼寺。或尼寺勢分。或僧寺。或僧寺勢分八處而住。苾芻若在虛空而受。或苾芻在聚落及聚落勢分與大路三處取在餘五處之苾芻尼食。皆犯惡作罪。此處以苾芻在八處苾芻尼在八處交互共成六十四條。九條犯別悔罪。卽各在三處三三交互共成九條也。二十三條犯惡作罪。卽苾芻尼在八處苾芻在虛空之八條。又苾芻在三處苾芻尼在五處之十五條交互共成二十三條也。有三十二條不犯。卽苾芻在餘四處苾芻尼在八處之三十二條總共得六十四條也。

二受苾芻尼指授食別悔罪分四。一事支。施主是具五法之在家人與彼苾芻尼亦非親。同食伴是具六

法苾芻二人以上。所食物清淨滿量是時食指授者是具八法苾芻尼顛倒指授在可遮止處。犯者非以彼苾芻尼名義而受請者。彼指授時若自或同法者未曾遮止。二意樂想於有尼指授未遮止作未遮想或疑。發起心未遮欲食。三加行。作受食方便。四究竟。吞咽時成犯。若於已遮止者作未遮想或疑而食者。或尼不可遮止處未遮而食皆惡作罪。若疑苾芻尼指授食未問而食者。是學處惡罪。

丁二由在家事所犯罪分二。戊一往學家受食別悔二。一在寺外未觀察而受食別悔罪。初又分四。一事支。施主

是具五法之在家人。僧眾已與學家羯磨未開解。所食物清淨應量。是時食。是彼施主所有。非劣賤者。犯者是作彼學家羯磨中所攝。非在未作羯磨以前受請者。二意樂。想不錯亂。發起心欲往彼家受食。三加行。四究竟。均同前。若是應與學家羯磨者未與羯磨。應開解者未爲開解。若於已作學家羯磨之處爲說法故未往。或空鉢而往。若彼家有孩童等向苾芻乞食未與碎餅等。或與完整之食。皆學處惡作罪。

二在寺外未觀察而受食別悔罪分四。一事支。施主是具五法在家人。是供養僧眾食者。所施物清淨滿

一食量。是時食。是彼施主所施。食處是有恐怖處。離寺院一俱盧舍以外。受食者是被差為觀察險難之人。自未觀察。二意樂。想於未觀察作彼想或疑。發起心欲不觀察而食。三加行。四究竟均如前。若有恐怖時未差觀察險難苾芻。若被差須伴者未俢伴而差。或未與小食。受差者未善觀察半踰繕那以上（五百弓為一俱盧舍。八俱盧舍為一踰繕那）恐怖大小未分別表示等。皆學處惡作罪。

丙 五惡作罪分九類。

丁 一著衣類分十。一裙下邊齊整著。二裙太高過膝著。三裙太下觸髁骨著。四一條太長

如象鼻。五臍上裙邊翻下作多羅葉形。六臍下伸出作蛇頭形。七於腰條中作豆團形。八上衣未圓整著。九太高著。十過下著。

丁二入他家類分二十。一仰手足等未善防護。二未圓整著衣。三喧嘩。四眼高視五太遠視過一軛木。六以布等纏頭。七抄衣露形。八抄衣至雙肩。九兩手拊肩行。十兩手抱項後行。十一跳行。十二提步行。十三蹲行。十四墊足以指行。十五兩手叉腰行。十六搖身行。十七掉臂行。十八搖頭行。十九比肩行。二十攜手行。

丁三在他家坐類分九。一未請坐而坐。二未善觀察而

坐。三放身猛坐。四交腨而坐。五翹膝而坐。六重踝而坐。七太歛足於座下。八長舒足而坐。九露形而坐。若以手支腮坐及負敷具行者。是學處惡作罪。

丁四受食類分八。一未善受食。二過滿鉢受。三菜飯相等受。四未次第受。五未用意觀鉢而受。六食未至卽俾鉢。七為欲多得故以飯覆羹或以羹覆飯。八於食上伸鉢。

丁五食食類分二十一。一未如法而食。二極小團食。三極大團食。四未中量食。五食未至預先張口待食。六含食語。七彈舌食。(啐咂)八嘬噍食。(吒吒)九呵氣食。(呼嘶)十吹

氣食。哮哮十一舒舌食。十二散食。一粒一粒的拾來食十三毀呰食。十四塡頰食。如猴包十五彈舌作聲食。十六嚙半食。十七舐手食。十八括鉢食。十九振手食。二十振鉢食。二十一作窣堵波形而食。

六受用鉢類分十四。一以輕慢心觀比座鉢。二以污手捉淨水瓶。三以污水濺他苾芻。四未問舍主在白衣舍內棄洗鉢水。五以殘食置鉢中而棄。六地上無替墊而安放鉢。七險岸邊安放鉢。八陡坡處安放鉢。九層級處安放鉢。十立洗鉢十一於險岸邊洗鉢。十二於陡坡處洗鉢。十三於層級處洗鉢。十四以鉢逆

流取水。若有乞鉢水者未淨洗三番誦經中偈加持而與，或在街衢中心洗鉢。是學處惡作罪。

丁七說法類分二十六。就非病者說 一人坐已立。二人臥已坐。三人在高座好座已在下座惡座。四人在前行已在後行。五人在道已在非道。六爲覆頭者。七爲單抄衣者。八爲雙抄衣者。九爲拊肩者。十爲抱項後者。十一爲著頂髻者。十二爲戴帽者。十三爲戴冠者。十四爲戴鬘者。十五爲以布等纏頭者。十六爲騎象者。十七爲乘馬等者。十八爲乘轝者。十九爲乘車者。二十爲著鞋者。二十一爲持蓋者。二十二爲持杖者。二十

三為持兵者。二十四為持劍者。二十五為持鐵者。二十六為被甲者而說法。而說法三字總貫上二十六條。

八便唾類分三。除病者外一立大小便二。於水中棄大小便及涕唾。三於青草上棄大小便及涕唾。

九行動類唯一。即除難緣上樹過人。

上來學處已畢。按本書與四分戒本二百五十條戒比較。此中未列二不定及七滅諍。減去九條。於惡作罪中加十二條。共成二百五十三條。

苾芻學處卷第四終

根本說一切有部戒經攝頌。

四棄　若作不淨行。不與取斷人。妄說上人法。斯皆不共住。

僧殘　泄觸鄙供媒。小房大寺謗。非分破僧事。隨從污慢語。

不定　若在屏障中。堪行婬欲處。及在非障處。無有第三人。

捨墮一　持離畜浣衣。取衣乞過受。同價及別主。遣使送衣直。

二　高世耶純黑。分六。尼師但。擔毛浣金銀。納質。並買賣。

三　二鉢二織師。奪衣并急施。阿蘭若雨衣。迴僧七日藥。

總頌　故妄及種子。不差并數食。蟲水命伴行。傍生賊徒請。

單墮一　妄毀及離間。發舉說同聲。說罪得上人。隨親輙輕毀。

二　種子輕惱教。安床草蓐牽。強住脫床腳。澆草應三二。

三　不差至日暮為食。二種衣。同路及乘船。二屏教化食。

四　數食。一宿處受鉢。不為餘足食。別非時。觸。不受。妙食。

五　蟲水。二食舍。無服。往觀軍。兩夜。觀遊兵。打。擬。覆粗罪。

六　伴惱。觸火。欲。同眠。法非障。未捨求寂。染。收寶。極炎時。

七　殺旁生。故惱。擊攊。水。同眠。怖。藏。貪寄衣。無根。女同路。

八　賊徒年未滿。掘地。請。違教。竊聽。默然去。不敬。酒。非時。

九　食。明相。令知。針筒。床腳量。貯華。并坐具。瘡。雨。大師衣。

別悔　非親尼自受。舍中處分食。不請向學家受食。於寺外。

眾學　衣。食。形齊整。俗舍善容儀。護鉢。除病人。草。水。過人。樹。

滅諍　現前。并憶念。不癡。與求罪。多人語。自言。草掩。除眾諍。

苾芻學處總抉擇

此中關於罪之建立應具二種支分。（子）一共支通一切戒所具。二不共支各類或各條所必須者。共支中又分二。（丑）一戒支。二意樂支。戒支中又具四種條件。（寅）一得戒未犯或犯可還淨。二從加行至究竟中間是一種戒。三從加行至究竟中間是一類相續戒。四是佛制戒以後之戒。但第一戒可還淨中若是受學苾芻犯者則成惡作罪。（丑）二意樂支中從加行至究竟心正知住。知自是苾芻。又是多分共之支分中有二。一身。二相。身支中有七條雖變相或隱身亦犯。即他勝中初

二條。僧殘中第一條。及四條殺生。餘二百四十六條皆須身平等住。相支中有五十七條。雖轉相亦犯。須日。四藥。媒。無根。片似。持月。蓄乞等五。金銀。納質。弃買賣。求鉢等三。罪。妄誦說上人。種子。及澆草。蓋寺過三層。宿等三。非時。未受用蟲水。躶體。觀軍三。觸火與同賊。諕。捉寶。沐浴。殺旁生。戲水。藏資。無根謗。同賊行。擲地。過期食。不徵酒。及非食。詣食後。入王宮。針筒。尼師但。瘡衣。大師衣。餘一百九十六條。須相未轉方成犯。丑

子二不共支中一切戒。其對境分為二類。謂情非情。一亥有情支中又分二類。一非人境。二人境。初以非人為

境者有三條。卽殺旁生。用蟲水。澆蟲水。次以人爲境者。又分二類。卯一總以一切人爲境者。卽不與取及殺人二他勝罪。二以各別類之人爲境者有十二類。第辰一總以具名言者爲境者有十一條。頌曰。妄他勝聽境。作媒男女主。蓋房求物境。無根及片似。污他家妄語。隨親謗說法。持惡見無根。第二總以女人爲境者有六條。頌曰。觸。鄙。及供。媒。屏坐女同眠。第三總以近圓爲境者有三條。頌曰。無根。片似。謗。及無根墮罪。第四總以未近圓爲境者有五條。頌曰。同聲說粗罪實說上人法。過宿受近圓。第五總以出家爲境者有二

條頌曰。戲藏他資具。非時入聚落。第六以苾芻爲境者分二。一以苾芻僧爲境者。二以苾芻補特伽羅爲境者。初中又分二。一作羯磨之僧。二僧類。初中有十五條。頌曰。諫四。輕呵一。輕毀。違言教。持惡見。攝受擯求寂。悔欲。羯磨時默去。今始知。學家。爲減年授戒。二僧類有十六條。頌曰。大房。不受諫。發諍說。隨親。輕呵。並安床。草褥。牽强住。脫腳過。二三。別眾食。不敬。食前入他家。床過量。貯華。二以苾芻補特伽羅爲境者有三十一條。頌曰。助破僧。違諫。奪衣。廻入己。毀呰及離間及諍說。粗罪。隨親。輒輕毀。輕賤及惱教。牽强住。爲食。

勸足食。打擬覆粗罪悔欲。未捨。令憂悔。擊攊。怖苾芻。輒著他人衣。違教。及竊聽。不敬。及伴惱。今知處分食。此中以苾芻爲境者共有六十二條。除同者外餘有四十六條。頌曰破。僧等四諫。奪衣。及廻施毀呰。與離間發諍說粗罪。隨親。及輕呵。輕賤違惱教安床。及草褥。强任。脫脚床。勸足食。別眾。打擬覆粗罪。斷食。及悔欲法非障未捨。攝求寂故惱擊攊怖違教。竊聽。默然去。不敬。食前後。今知床脚量。貯華學家食。牽苾芻爲食寄衣年未滿處分寺外食第七以苾芻尼爲境者有十三條。頌曰。浣取及擘毛。不差。至日暮。作衣。及與

衣。同路。與乘船。屏立。教化食及初二別悔。第八總以
居家爲境者有三十六條。頌曰。污他家。乞衣。過受。及
同價別主。送衣直。納質。並買賣。乞鉢。二織師。兩衣。急
施衣。廻僧。爲女說。教化食。數食。一宿處。妙食。過兩三
鉢受。食家强坐立。觀軍等三罪。斷食。女同路。同賊。詣
他家過期復索食。非時入聚落。入宮。四別悔。第九以
居家女爲境者有四條。頌曰。爲女過說法。食家强坐。
立。以女同道行。第十以居家男爲境者有。六條頌曰。
食家强坐。立。觀軍等三罪。及與賊同路。第十一以沙
彌爲境者惟一條。卽攝受被擯者。第十二以外道爲

境者有二條。頌曰。一宿處無衣。

二以非情爲境者分三。一由衣所犯者。二由器具所犯者。三由飲食所犯者。初中有三十六條。頌曰。捨墮初十條。高世耶純黑。分二六。尼師但。擔毛三七浣二一織等衣並急施。阿蘭若。雨衣。迴僧。誘隨親。安床二。二種衣。未染藏資具。輒著他人衣。貯華等後五。二由器具所犯者有六條。頌曰。二鉢。及針筒。安床。與脫腳。及床腳過量。三由飲食所犯者有二十一條。頌曰。殘藥教化食。數食等十戒。無衣令斷食。過期索飲酒。詣家四別悔。

又加行中須以具五相語自作者有四十二條。頌曰。

妄鄙及索供。無根等六殘。浣衣等六墮。擘毛求雨衣。乞鉢妄等十。輕惱教未差。日暮爲食說。勸足食斷食悔欲持惡見。令悔無根謗。未滿受近圓。遣教今始知。教他作者有三十二條。頌曰。盜及四殺生。媒小房大寺。高世耶純黑。分二六。及金銀。二織師。奪衣種子壞。過築。觸火。及觸寶戲水怖。藏資掘地。針等七。又依寶論加五條。即安床及草褥。與別悔後三。又須以具五相語現前教他作而犯者有二十七條。即上三十二條中除前五條所餘者是。

又諸戒中以了義爲究竟者有三十三條。頌曰。妄鄙

及索供。無根。與片似。妄等十墮罪。輕惱教。强住。未差一分

至日暮爲食。勸足食於食家强立。斷食。順惡見。悔欲一分

攝求寂。令悔。作恐怖。無根謗。違教。竊聽。令始知。

又諸戒中惟爲自利而犯者有四十五條。頌曰。妄鄙。

及索供。除離衣。餘九。除坐具中九。二鉢。二織師。雨衣

及廻僧。七日藥。輕賤。教化。數數食。一宿。二三鉢。妙食

用蟲水。過請期。針筒。尼師但。瘡衣。雨衣。大師衣。並四

種別悔。

關於犯戒處所須自體成就容四威儀者有十六條。

頌曰。小房。大寺。牽。敷具。及强住。脫脚。一宿處過二三

蓋房。及過兩夜宿。攝受二惡見。與女同一室。非時入聚落詣他家。王宮。及第一、別悔

事支中須非他人先已作殘餘方犯者有十九條。頌曰。小房大寺。浣高世耶純黑。分二六。及擘毛二織師過藥作尼衣。針筒床腳。及貯華。尼師但瘡衣。兩衣。大師衣。

由諫成犯者有五條。頌曰。破僧。及助伴。污惡性。惡見。

由衣成犯者分二。一總量謂縱橫一肘以上。二別量即各種衣應有之自量。初總量有十七條。頌曰。持蓄及取衣。乞。及過量乞同價與別主。衣價。並擘毛二織

師奪衣。急施與。迴僧。隨親。與尼衣。及著未染衣。二別量有十九條。頌曰。離衣。令浣衣。一分高世耶。純黑。一分分六。尼師但擔毛。求雨衣。阿蘭若安床。作尼衣。藏貲。輒著及貯華。尼師但瘡衣。雨衣。大師衣。

觀待明相出而犯者有十五條。頌曰。持離畜持鉢。阿蘭若離衣。及過用雨衣。並遲分夏利。與蓄七日藥。兩夜順捨置。求寂共女宿。覆罪軍中宿。及光明中宿。此條攝於與未受近圓者宿中。

由非親方成犯者有二十九條。頌曰。浣。取。及乞衣。過受。與同價別。主並擘毛。納質。共買賣。求鉢二。織師。作

衣。及施衣。二 宿處。妙食。躶體。過請期。乞雨衣。說法。屏
坐與屏立。教化食。數食。過兩三鉢受。與女共行。眠。別
悔中初二。此中納質。買賣。乞鉢。一 宿處四條。是親者
犯。惡作罪。餘二十五條是親者無犯。
由價昂貴而犯者有八條。頌曰。高世耶。純黑。二一分。及
金銀。納質。乞妙食。觸寶。與針筒。
又將此二百五十三戒分為二類。一元 與苾芻尼共者。
二亨 與苾芻尼不共者。初中又分二。一 戒相全同者。二
名同而義不同者。初戒相全同中有五十七。頌曰。四
他勝。作媒。無根。片似謗。持衣月。蓄衣。乞衣。及過量。同

價與別主。遣使。觸金銀。納質。並買賣。乞鉢。二。織師。妄語及同聲。說上人。種子。澆水。築過量。一。宿。二。三。鉢。非時。不受食。蟲水。及無衣。與觀軍等。三。觸火。過二。宿。藥。收寶。炎時。殺。旁生。戲水。藏。貧無根。賊。掘地。過。請。期。飲酒。入聚落。食後。詣他家。王宮。與針筒。坐具。瘡。佛衣。餘

一分　一分

食法。不敬。

亨 二名同而義不同者又分二。

利 二、由相同之境所犯者

二由相不同之境所犯者。初中有四十條。須曰。破僧等四殘。奪衣。及迴施。毀呰。與離間。發舉。說粗罪。隨親輕呵。戒。輕賤。違惱。教安床。及草褥。強住。脫脚床。勸足

食別眾。打擬覆粗罪。斷食及悔欲法非障捨譴擯被擯求寂令悔擊攊怖違教及竊聽默去與不敬食前詣令知床腳並貯華往學家受食二由相不同之境犯者有五條頌曰浣衣及取衣爲在女家說法同路行共眠又名同而不須境者有四條頌曰離衣餘食法齋殘宿並食

二與苾芻尼不共者有三十八條頌曰出不淨等四小房及大寺高世耶等七持鉢急施衣阿蘭若雨衣牽不差等十數食乞妙食食家強坐立輒著他人衣減年受近圓雨衣三別悔完

本書連圈計字共肆萬玖仟肆佰零柒個校

對寫刻共支法幣貳佰貳拾貳圓叁角叁分

中華民國二十八年佛誕日　漢藏教理院出版